۵ فکله

نصف دو جزو
پنج ورق

كتاب ... جمال الدين ... على ...

شرح غاية الوصول ... تصنيف ...

بكثرة الاعتبارات متباينة في الدلالة وحيان يوضع لكيفية استخراج الدلالة ...

ترجع اليه ويعول عليه وذلك هو الفن الموسوم باصول الفقه ولما لطف الله

لنا بالملاكمات في الاسرار والمناهج في المباحث العقلية وتحصيل العقايد اليقينية

بالمطلب لجوا ملاحي في هذا العلم ولما كان الكتاب الموسوم بمختصر منتهى السؤل

والامل في علمي الاصول والجدل من مصنفات الامام العلامة جمال الدين ملك النحا

ابي بكر عمر بن عثمان الحاجب قد احتوى من المسايل الشريفة والمباحث اللطيفة

والايرادات اللايحة والاجوبة والواضحة على ما لم يوجد في المبسوطات ولم يحط

كثير من المطولات الا انه قد بلغ في الاختصار الى حد الى حد الايجاز حتى كاد

من الالغاز فالناظر فيه لا يحصل الا قليل من معانيه صرفنا الهمة في كشف اغواره و

اسراره واظهار ما التبس فيه من المشكلات وابراز ما فيه من المعضلات ولم نتجاوز

حد الشرح في هذا الكتاب بذكر ما يعتمد عليه في المسايل بل اقتصرنا على تحليل معانيه وسميناه

بغاية الوصول وايضاح السبل في شرح مختصر منتهى السؤل والامل معتصمين بالله ...

عليه وهو حسبنا ونعم الوكيل قال بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وصلى

الله على سيدنا محمد واله وسلم تسليما اما بعد فاني لما رايت قصور الهمم عن الاكثار

الى الايجاز والاختصار صنفت مختصرا في اصول الفقه ثم اختصرته على وجه بديع وسبيل ...

شرح مختصر الاصول الموسوم بغاية الوصول وايضاح السبل في شرح مختصر منتهى السؤل والامل او غاية المسؤل كما ياتي في حرف الغين وهو تاليف العلامة الحلي المتوفى سنة ٧٢٦ (الذريعة للشيخ آقا بزرك الطهراني ج ١٤ ص ٥٦ تحت رقم ١٧٢٤) ولنظر ترجمة حياة المؤلف ايضا في خلاصة الرجال باب حسن حيث عد هذا الكتاب في مصنفاته وفي رجال ... باب حسن ص ١٧١، ١٧٢

لا يصد اللبيب عن تعلّمه صدّه ولا يرد الاريب عن تفهّمه رده والله اسأل ان
ينفع به وهو حسبي ونعم الوكيل وينحصر في المبادي والادلة السمعية والترجيح والاجتهاد
قد يكون بالادلة العقلية وقد يكون بالادلة السمعية فيجب النظر في الادلة السمعية في هذا العلم
واما الادلة العقلية فانما تفيد الدلالة على معرفة الاحكام عند المص فانه لا يقول بالوجوب العقلي
وغيره من الاحكام فلهذا لم يجعل النظر في كيفية دلالته جزءا من هذا العلم ويجب النظر
في هذا العلم عن الاجتهاد وكيفية ولما كانت الادلة السمعية قد تتعارض بان
يرد عامان او خاصان او عام وخاص او مجمل فلا يمكن رده متباينين وجب
النظر في الترجيح واما النظر في المبادي فانما وجب لكون كل علم لا بد له من مبادي تبتني
ذلك العلم عليها فوجب النظر في المبادي قال فالمبادي حده وفايدته واستمداده
اقول المبادي لكل علم قد يكون تصورات وقد يكون تصديقات فالتصورات هي حدود
وهي اما حد موضوع العلم او حدود اجزائه او حد جزئياته او حدود اعراضه الذاتية
فانه
والمص جعل الحد الذي هو المبدا هاهنا هو حد العلم وكون العلم محدودا بما حده المص فيه نظر
انما عرفه باضافة ذلك المعلوم من الامور الخارجة عنه فان العلم من الصفات الحقيقية التي
يلزمها الاضافة فيكون هذا الذي ذكره من قبيل الرسوم واما التصديقات فهي المقدمات
التي يبتني العلم عليها وبيانها انما يكون في علم آخر وهو المراد من الاستمداد من ذلك العلم

واما

واما الفائدة فهي الغرض من العلم وفي كونه من المبادي نظر قال اما حده لقبا فالعلم
بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية
اقول اصول الفقه لفظ مركب كل واحد من جزئيه قد وضع في اللغة على معنى وقد
استعمل احد جزئيه في العرف على معنى آخر ثم ان المجموع اللفظين قد جعل علما على علم
خاص فلهذا المركب اذن حدان احدهما بحسب اللقب وهو الذي جعل فيه مجموع اللفظين
علما على هذا العلم والثاني بحسب الاضافة والتركيب والفرق بينهما ظاهر فان الاول
لا التفات فيه الى حال الاجزاء من دلالتها على ما وضعت له وانما الالتفات فيه
الى الاستعمال الطاري والثاني على العكس وقدم المص الحد بحسب اللقب على الحد بحسب
الاضافة لكونه هو المطلوب هنا بالذات وذكر في تحديده العلم فانه جنس على قوله
بالقواعد التي يستنبط منها العلم بالماهيات والصفات وقيد الاحكام بالشرعية
ليخرج عنه الاحكام العقلية وقوله الفرعية عن ادلتها التفصيلية ليخرج الاحكام الشرعية
التي لا تكون فرعية عن هذا الحد وفيه نظر لانطباقه على علم الخلاف قال واما حده
مضافا فالاصول الادلة والفقه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية
جزاء
بالاستدلال اقول هذا الحد بحسب المعنى الثاني وهو الذي ينظر فيه من حيث الا
وكيفية دلالتها على ما وضعت له وهذا الحد انما يتألف من حدود الاجزاء فانه لا بد

المعنى مركب والمركب يستحيل معرفته بدون معرفة الاجزاء من حيث جعلت اجزاء فالاصول
هي الادلة فان اصل كل شيء ما يستند اليه والمدلول ما يستند الى الدليل والفقه هو العلم
بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال فالعلم جنس والتقييد
بالاحكام ليخرج عنه العلم بالذوات والصفات وتقييد الاحكام بالشرعية ليخرج الا
حكام العقلية وتقييد الشرعية بالفرعية ليخرج ما ليس بفرعي منها كالعلم بكون انواع
الادلة حججا وقوله عن ادلتها التفصيلية ليخرج عنه اعتقاد المقلد وقوله بالاستدلال
ليخرج علم واجب الوجود وعلم الملائكة لا يقال الفقه من باب الظنون فكيف يجعلون
جنسه العلم لانا نقول الظن انما هو في طريقه وههنا سوال وهو ان يقال الدليل اذا كانت
احدى مقدمتيه ظنية كان ظنيا فكيف يجعلون الطريق ظنيا والفقه علما والجواب لمن
يقول ههنا مقدمتان يقينيتان تفيدان العلم بالاحكام الفقهية وهي ان المكلف
متى نظر في الاخبار وغيرها من الطرق حصل عنده ظن بثبوت ذلك الحكم وهذا يقيني
وكل من حصل له ظن بثبوت الحكم وجب عليه ذلك الحكم بالاجماع وهما ينتجان القطع
بوجوب الاحكام الشرعية **قال** فاورد ان كان المراد البعض لم يطرد لدخول المقلد
وان كان الجميع لم ينعكس لثبوت لا ادري **اقول** هذا سوال يرد على حد الفقه وتقريره
انكم قلتم الفقه هو العلم بالاحكام فاما ان تريد والعلم ببعض الاحكام او تريدوا العلم

بجملة

بجملة الاحكام والقسمان باطلان اما الاول فلعدم الاطراد اعني وجود الحد بدون المحدود
فان المقلد الذي استفاد بعض المسائل يكون قد وجد الحد فيه دون المحدود فانه لا يسمى
فقيها مع انه عالم ببعض الاحكام واما الثاني فلعدم الانعكاس اعني وجود المحدود بدون
الحد فان كثيرا من العلماء يسمون فقهاء مع عدم علمهم بجملة الاحكام الشرعية فانه قد
نقل عن مالك انه سيل عن اربعين مسئلة في ست وثلثين منها لا ادري مع انه كان
فقيها والى هذا اشار المص بقوله لثبوت لا ادري ومن شرايط الحد الاطراد والانعكاس
فان التعريف بالاعم غير حاصل وكذلك بالاخص **قال** واجيب بالبعض ويطرد لان
المراد بالادلة الامارات وبالجميع وينعكس لان المراد تهيؤه للعلم بالجميع **اقول** المص اجاب
عن هذا السوال على تقدير كل واحد من قسمي المنفصلة اما على تقدير ان يكون المراد البعض
فالاطراد حاصل لان المقلد في هذا الحد لان المراد من الادلة انما هي الامارات والمقلد
انما يستفيد الحكم من الامارات الدالة على صدق المقلد وعلى هذا التقدير يكون المقلد
فقيها ويطرد الحد ويحتمل ان يكون مراد المص ان المقلد لا يكون فقيها لان المقصود من الادلة
الامارات وهي التي يلزم من النظر فيها ظن وجود الشيء والمقلد ليس بناظر لكن هذا الاحتمال
بعيد لان تعليله في خروجه عن الفقه بكون الادلة امارات غير مفيد في هذا والاولى ان
يقال ان المقلد غير فقيه لانا شرطنا في الفقيه كونه عالما بالاحكام التفصيلية من طريق

الاستدلال واما على تقدير ان يكون المراد بالاحكام الجميع فالانعكاس ثابت لان المراد
من العلم ليس هو العلم بالفعل بجميع الاحكام بل هو الاستعداد التام القريب من الفعل
على معنى انه يكون مقتدرا على استخراج الاحكام الجزئية من القواعد الكلية قال واما فائدته
فالعلم باحكام الله تع اقول قد بينا ان اصول الفقه انما هو النظر في طريق الاحكام الشرعية
فالمقصود منه تحصيل الطريق الذي به يتوصل الى معرفة الاحكام الشرعية التي وقع
التكليف بها ليحصل السعادة قال واما استمداده فمن الكلام والعربية والاحكام اما
الكلام فلتوقف الادلة الكلية على معرفة الباري وصدق المبلغ ويتوقف على دلالة المعجزة
اقول العلم بادلة الاحكام الشرعية وكونها مفيدة لها شرعا يتوقف على معرفة الله تع
فان معرفة الوجوب الشرعي بدون معرفة الموجب محال وعلى معرفة صفاته من كونه قادرا
عالما وعلى معرفة صدق الرسول عم المتوقف على دلالة المعجزة والبحث في هذه الامور
انما هو في علم الكلام فمبادى هذا العلم تبين في علم الكلام فلهذا العلم استمداد منه
قال واما العربية فلان الادلة من الكتاب والسنة عربية واما الاحكام فالمراد
تصورها ليتمكن اثباتها ونفيها والا جاء الدور اقول الادلة التي يستفاد منها
الاحكام الشرعية ماخوذة من الكتاب والسنة وهما عربيان فيتوقف دلالة اللفظ
على معرفة موضوعاتها اللغوية من جهة الحقيقة والمجاز والخصوص والعموم والحذف والاضمار

وغير ذلك مما تبين في علم العربية فلهذا العلم استمداد من ذلك العلم واما استمداد
هذا العلم من الاحكام فلان الناظر في هذا العلم ناظر في طرق الاحكام فلا بد
وان يكون متصورا لحقائق تلك الاحكام فان الشيء الذي لا يكون متصورا يستحيل
القصد اليه بالاثبات او بالنفي ولا يراد هاهنا بالعلم بالاحكام العلم من جهة التصديق
حتى يكون هذا العلم مستمدا من العلم بوجود الاحكام لان العلم بالوجود انما ثبت
بالادلة فلو توقفت الادلة عليها لزم الدور قال الدليل لغة المرشد والناصب
والذاكر وما به الارشاد وفي الاصطلاح ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب
خبري به وقيل الى العلم به فيخرج الامارة قيل قولان فصاعدا يكون عنه قول
آخر وقيل يستلزم لنفسه فيخرج الامارة اقول اصول الفقه هي ادلة الفقه فالكلام
فيها يحوج الى معرفة الدليل وانقسامه الى ما يفيد العلم والظن ومعرفتهما ومعرفة النظر
من حيث التصور فلهذا ذكر المص تعريف هذه الامور فالدليل في اللغة يطلق على المرشد
والمرشد هو الناصب للدليل وقد يطلق على الذاكر للدليل ويطلق ايضا على ما فيه دلالة
وارشاد واما في الاصطلاح فقد يطلق في عرف الفقها على ما يمكن التوصل بصحيح النظر
فيه الى مطلوب خبري سواء كان ذلك المطلوب علما او ظنا وانما قلنا ما يمكن التوصل
بصحيح النظر فيه ولم نقل ما يتوصل بصحيح النظر فيه لان الدليل الذي لا ينظر فيه

لا يخرج عن كونه دليلا لعدم النظر وقيدنا النظر بالصحيح ليخرج النظر الفاسد وقولنا
الى مطلوب خبري احترازا عن الحد الذي يتوصل به الى مطلوب تصوري بدولنا
الاصوليون فانهم يخصصون الدليل بما يفيد العلم وح يخرج الامارة لانها
تفيد الظن وتحده الاوايل بانه قول مؤلف من اقوال يلزم عنها قول آخر احتراز
من مجموع اى قضيتين كانتا فانه يستلزم احدى تينك القضيتين وهذا يشمل الدليل
والامارة واذا قيد المستلزم بقولنا لذاته خرجت الامارة فانها لا يستلزم لذاتها
لان الامارة قد يحصل من دون حصول الشيء الذي عليه الامارة فان وجود الغيم
الرطب امارة لوقوع المطر وقد ينفك عنه ولو كان الاستلزام ذاتيا امتنع الانفكاك
قال ولا بد من مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه فمن ثم وجبت المقدمتان اقول
كل مطلوب تصديقي فانه انما يكتسب بمقدمتين لا اقل ولا اكثر فان المطلوب وهي
نسبة المحمول الى الموضوع اذا كانت مجهولة فلا بد من واسطة تتوسط بينهما بحيث
يكون مستلزمة للمطلوب وهو الحد الاوسط يكون ثابتا للموضوع ويكون المحمول ثابتا
له فيحصل المقدمتان لكن يجهل ان العالم حادث فيأخذ الوسط وهو التغير ونجعله
محمولا على العالم وموضوعا للحدوث فيحصل مقدمتان احديهما العالم متغير والثانية
وكل متغير حادث وهما يستلزمان المطلوب قال والنظر الفكر الذي به يطلب به علم

اوظن

اوظن اقول لفظ النظر يطلق على النظر البصري ويطلق على النظر الفكري والمطلوب هنا
بالتعريف هو الثاني فلهذا قيده المص بقوله الفكري وعرفه بانه الذي يطلب به علم
اوظن وهو تعريف له بحسب الغاية والتعريف التام ان يقال النظر هو ترتيب امور ذهنية
يتوصل بها الى امر ذهني فالامور الذهنية شاملة للقياس والحد والامر الذهني يتناول
المطلوب الخبري والحدود وقولنا الى امر ذهني اعم من ان يكون علما اوظنا قال والعلم
لا يحد فقال الامام لعسره وقيل لانه ضروري من وجهين احدهما ان غير العلم لا يعلم
الا بالعلم فلو علم العلم بغيره كان دورا واجيب بان توقف تصور غير العلم على حصول العلم بغيره
لا على تصوره فلا دور الثاني ان كل احد يعلم وجوده ضرورة واجيب بانه لا يلزم من
حصول امر تصوره او تقدم تصوره اقول اختلف الناس في ماهية العلم اختلافا عظيما
وانه هل يحد ام لا لا لخفاء حقيقتها بل لشدة وضوحها فقال قوم لا يحد واختلفوا
فذهب امام الحرمين والغزالي الى انه انما لا يحد لعسره فان تحديد الاشياء والظاهرة
كالمدركات الحسية مثل رايحة المسك وطعم العسل مما يعسر جدا او كيف يمكن ذلك في الوقوف
على الفصول من اصعب الاشياء لا سيما مع مشاركة الخاصة للفصل في كثير من الاخفاء
ومشاركة العرض للجنس في امور كثيرة فلعل المذكور جنسا اشتبه بالعرض العام
والمذكور فصلا اشتبه بالخاصة واذا كان حال المدركات كذلك فالادراك نفسه اشد

تعذرا في التحديد ثم انهم الجاوا في تعريفه الى المثال فقالوا ينبغي ان تقاس الادراك
بالبصيرة الباطنة بالادراك بالبصر الظاهر والى القسمة ايضا وهذا ضعيف فان القسمة
والمثال ان افادا التمييز صلحا للتعريف الرسمي وان لم نفيداه لم يصلحا للتعريف وذهب جماعة
من الاوايل والمتاخرين ومنهم الامام فخر الدين الرازي الى العلم لا يحد لانه ضروري
واستدلوا بوجهين ذكرهما المص وذكر تزييفهما الاول ان ما عدا العلم من الاشياء انما
نعلم بالعلم فالعلم اما ان يعلم بشيء منها او بنفسه وعلى التقدير الاول يلزم الدور وعلى
تقديره الثاني يلزم منه تقدم الشيء على نفسه وهما محالات واجاب المص عن هذا
الوجه بان قال نختار القسم الاول وهو ان يكون العلم مكتسبا من غيره قوله يلزم الدور قلنا
ممنوع فان جهة التوقف هنا مختلفة بيانه ان غير العلم من الماهيات يتوقف تصوره
على حصول العلم بالغير لا على تصور العلم وتصور العلم يتوقف على حصول غيره لا على تصوره
فالحاصل ان العلم وغيره من الماهيات يتوقف تصور كل واحد منهما على حصول الاخر
فالافتقار في الصفات لا في الماهيات والوجه الثاني ان كل عاقل يعلم وجوده
ويعلم لذته والمه وان النار حارة والماء بارد وان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا
يرتفعان الى غير ذلك من القضايا الضرورية وهذه علوم خاصة واذا كان العلوم
الخاصة ضرورية كان مطلق العلم ضروريا لاستلزام ضرورة العلم بالمركب ضرورة العلم

بالبسايط

بالبسايط واجاب المص عن هذا بان العلم بالخاص حاصل ولا يلزم من حصول العلم
بشيء العلم بالعلم بذلك الشيء فانه لا يلزم من حصول امر تصوره ولا تقدم تصوره
قال ثم يقول لو كان ضروريا لكان بسيطا اذ هو معناه ويلزم ان يكون كل معنا علما
اقول لما اجاب المص عن الدليل من المذكورين عارض بمعارضة تدل على ان
العلم غير ضروري وهي تبتني على قاعدة ذكرها المص فيما بعد وهي ان التصور الضروري
هو الذي لا يتقدمه تصور يتوقف عليه لانتفاء التركيب في متعلقه كالوجود
والشيء وهذه القاعدة مما اصطلح عليها هو وحده واذا عرفت هذا فنقول لو كان
العلم ضروريا لكان بسيطا فيكون مساويا للوجود والشيء لانه لا يكون اعم منهما وهو
ظاهر ولا اخص والا لكان مركبا واذا كان مساويا للوجود والشيء صدق على كل ما صدق
عليه وهما صادقان على جميع المعاني فيكون السواد والبياض وغيرهما علوما وهو
محال واعلم ان هذه المعارضة ردية جدا اما اولا فلان البسيط ليس هو معنى الضروري
ولا يجب ان يصدق على الضروري انه بسيط فان من المركبات ما يكون تصوره ايضا
ضروريا كقولنا والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان واما ثانيا فلانه لو سلم ان
الضروري يجب ان يكون بسيطا لكن لا يلزم ان يكون مساويا للوجود قوله لو كان
اخص لكان مركبا قلنا هذا انما يلزم التركيب لو كان لخصوص خصوص النوع

تحت الجنس قال واصح الحد وصفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض فيدخل
ادراك الحواس كالاشعرى والا زيد فى الامور المعنوية اقول لما ابطل المص
المذهب الاول وهو ان يكون تصور العلم ضروريا واختار المذهب الثانى وهو
ان يكون كسبيا شرع فى تحديده ونقل عن قدماء المعتزلة حدودا مدخولة والذى
ذكره المص هنا ان العلم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض فقولنا صفة جنس وقولنا
توجب التميز يفصله عن ساير الصفات التى لا يقتضى التميز كالحيوة والقدرة
وما شاكلهما وقولنا لا يحتمل النقيض يفصله عن ساير الاعتقادات واعلم ان هذا
الحد كما يتناول الادراك بالامور الجزئية المحسوسة باحدى الحواس الخمس الظاهرة وقد
تنازع جماعة فيه هل نوع من العلم ام لا فذهب ابو الحسن الاشعرى واشار
اليه بقوله فيدخل ادراك الحواس كالاشعرى قوله والا زيد فى الامور المعنوية
اشارة الى مذهب الثانى وهو قول من يرى الادراك نوعا مغايرا للعلم فانه
يحد العلم بحد اخص مما ذكر وهو ان يزيد فيما ذكرنا قوله فى الامور المعنوية
فان الادراك الحسى انما يتناول الشئ المحسوس والامور المعنوية انما يدركها
العقل قال واعترض بالعلوم العادية فانها يستلزم جواز النقيض عقلا
واجيب بان الحجر اذا علم بالعادة انه حجر استحال ان يكون ح ذهبا ضرورة وهو المراد

ومعنى

ومعنى التجويز العقلى لو قدر لم يلزم منه محال لنفسه لانه محتمل اقول هذا ايراد ورد
على حد العلم وهو ان يقال هذا الحد غير منعكس فلا يصلح للتحديد بيانه انكم
قلتم العلم صفة توجب التمييز بحيث يرتفع معه احتمال النقيض وهذا الحد لا يصدق
فى علوم كثيرة وهو جميع العاديات فان الجبل نعلم انه حجر حال غيبتنا والبحر ماء و
حين خروجنا من مكان نعلم ان ما فيها من الاوانى لا ينقلب اشخاصا مع ان
احتمال النقيض فى الكل ثابت لان الله تع قادر على جميع هذه الامور فلعل البحر
ينقلب دهنا والحجر ذهبا حال غيبتنا ومع هذا الاحتمال لا يصدق الحد ان المحدود ثابت
وهو العلم اجاب المص عن هذا بان الاحتمال لا نسلم انه ثابت لان الحجر والجبل
يعلم بالعادة انهما لم ينقلبا ويحيل عليهما الانقلاب بالضرورة ومع هذا العلم
كيف يبقى الاحتمال النقيض والتجويز العقلى الذى ذكرتموه مسلم لكن لا يقدح فى
الجزم الحاصل فان معنى التجويز هنا كونه فى نفس الامر ممكنا وتحقيق هذا ان نقول
الممكن قد يكون ممكنا فى الخارج وهو الذى يجوز وجوده ويجوز عدمه فى الخارج
وقد يكون ممكنا فى الذهن على معنى ان يجوز عنده كل واحد من الطرفين بدلا عن
صاحبه ولا يلزم من ثبوت احد الامكانين ثبوت الآخر فان واجب الوجود اذا
كان فاذا
شك الذهن فيه وانه هل هو واجب ام لا يجوز العقل فيه كل واحد من الطرفين

كذلك لم يلزم من امكان انقلاب البحر والجبل ذهبا امكان الانقلاب في الذهن
وهذا الجواب لا يخلو عن دخل قال واعلم ان ما عند الذاكر الحكمي اما ان يحتمل متعلقه
النقيض بوجه اولا والثاني العلم والاول اما ان يحتمل النقيض عند الذاكر لو قدره
اولا والثاني الاعتقاد فان طابق فصحيح والا ففاسد والاول اما ان يحتمل النقيض
وهو راجح اولا والراجح الظن والمرجوح الوهم والمساوي الشك وقد علم بذلك حدودها
اقول الذكر الحكمي مثل قولنا قام زيد وزيد قائم والذي عند الذاكر الحكمي هو قيام زيد
في الذهن ومتعلقه هو قيام زيد في نفس الامر وهو اما ان يكون محتملا للنقيض بوجه
ما كما يحتمل في نفس الامر او عند الذاكر بتقديره او بتشكيك المشكك اولا يكون محتملا لشيء
من هذه الوجوه والثاني هو العلم ويجتمع امورا ثلثة الجزم والمطابقة والثبات والاول
وهو الذي يكون محتملا النقيض فانه على قسمين الاول ان يكون محتملا للنقيض في
نفس الامر وليس يحتمل للنقيض عند الحاكم لو قدره وهذا هو الاعتقاد فان طابق
المعتقد فهو صحيح والا ففاسد وانما قال لو قدره احترازا عما يحتمل متعلقه النقيض
بتشكيك المشكك لا بتقديره الثاني ان يكون محتملا للنقيض عند الحاكم كما انه يحتمل في نفس
الامر وهو على اقسام ثلثة الاول ان يكون الطرف المذكور راجحا من نقيضه وهذا يسمى
الظن الثاني ان يكون نقيض المذكور راجحا من المذكور وهذا هو الوهم الثالث ان

يساوى

يساوي الطرفان وهذا هو الشك ومن هذا التقسيم ظهر حدود هذه الامور واعلم
ان المص قد جعل الاعتقاد قسيما للعلم والظن وفيه نظر ثم قوله في الاعتقاد ان
كان مطابقا كان صحيحا مع اشتراطه في الاعتقاد انه لا يكون محتملا للنقيض
عند الذاكر ويكون محتملا في نفس الامر يشتمل على التناقض والاولى ان يقال ما عند
الذاكر الحكمي اما ان يقارن جزما اولا والاول اما ان يكون مطابقا اولا والاول
اما ان يكون ثابتا اولا والاول هو العلم والثاني هو اعتقاد المقلد للحق والثالث
هو الجهل المركب والذي يقارن جزما ان قارنه الترجيح لاحد الطرفين فالراجح
الظن والمرجوح الوهم والا فهو الشك قال والعلم ضربان علم بمفرد ويسمى تصورا
ومعرفة وعلم بنسبة ويسمى تصديقا وعلما اقول يريد قسمة العلم الى التصور و
التصديق فقال المعلوم اما ان يكون مفردا كزيد ويسمى تصورا ومعرفة واما ان
يكون نسبة بين مفردين ويسمى تصديقا وعلما كعلمنا بنسبة القيام الى زيد
واعلم ان هذه القسمة غير سديدة لان التصور ليس علما بالمفرد لا غير لان تصور
زيد الذي هو المفرد مع القيام يسمى تصورا قبل ان يحكم فاذا حكمت صار تصديقا
به ولا التصديق هو العلم بالنسبة فان العلم بنسبة القيام الى زيد في مثل
قولنا زيد قائم من باب التصور والتصديق ليس الا الحكم بوقوع النسبة او لا

وتوعها لا لتصور النسبة قال وكلاهما ضروري ومطلوب فالتصور الضروري ما لا يتقدمه
تصور يتوقف عليه لانتفاء التركيب في متعلقه كالوجود والشيء والمط بخلافه اي يطلب
مفرداته فيحد والتصديق الضروري ما لا يتقدمه تصديق يتوقف عليه والمط بخلافه
اي يطلب بالدليل اقول كل واحد من التصور والتصديق اما ان يكون ضروريا واما
ان يكون مطلوبا اي مطلوب الاكتساب فالتصور الضروري هو الذي لا يتقدمه تصور
يتوقف هذا التصور الضروري عليه ومثل هذا انما يكون في البسايط كالوجود والشيء
وهو الذي اسقى التركيب عنه والى هذا اشار بقوله لانتفاء التركيب في متعلقه يعني
في متعلق التصور الضروري اما المركبات فانها لا يتصور الا بعد تصور اجزائها فتصورها
متوقف على تصور اجزائها ومستفاد منه فهي من قبل بالتصور فيه مكتسب واعلم ان
هذا الذي ذكره المص مما اصطلح عليه هو وحده فان التصور الضروري كما يقع في المفردات
قد يقع في المركبات نعم اذا كان تصور مفردات تلك المركبات مكتسبا كان التصور مكتسبا
واذا كان بديهيا فقد يكون التصور بديهيا ثم قد يكون بعض البسايط يكتسب تصوره
بالرسوم فتعليل كون التصور ضروريا بكون متعلقه بسيطا ليس بشيء ومن هذا ظهر
ضعف قوله والمطلوب بخلافه اي يطلب مفرداته فيحد فان المط قد يكون بسيطا والحق
ان التصور الضروري هو الذي لا يتوقف على ما طلب وكسب والتصور الكسبي هو الذي

يتوقف

يتوقف واما التصديق الضروري فهو الذي لا يتقدمه تصديق يتوقف هذا عليه بل
انما يتوقف على تصور مفرداته لا غير كقولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا
يرتفعان فان هذا التصديق بديهي لا يتوقف على تصديق سابق وانما يتوقف
على تصور النفي وتصور الاثبات وتصور الاجتماع والارتفاع واما التصديق المكتسب فهو
الذي يتوقف على تصديق سابق عليه يكون دليلا على ثبوته كقولنا العالم حادث
فان تصور العالم وتصور الحدوث لا يكفي في التصديق بل لا بد من واسطة بينهما بين
المط وهي التغير فنقول العالم متغير وكل متغير حادث فيستفاد العلم بالحدوث بواسطة
هذين التصديقين السابقين قال واورد على التصور ان كان حاصلا فلا طلب
والا فلا شعور به فلا طلب واجيب بانه يشعر بها ويغير والمط تخصيص بعضها بالتعين
واورد ذلك على التصديق واجيب بانه يتصور النسبة بنفي واثبات ثم يطلب تعين
احدهما ولا يلزم من تصور النسبة حصولها والا لزم النقيضان اقول هذا الاشكال
اورده بعض تلامذة افلاطن عليه واجاب عنه المعلم الاول ووجه ايراده ان المطلوب
من التصورات والتصديقات اما ان يكون معلوما واما ان يكون مجهولا والاول
مح لان المعلوم حاصل والطلب لا يتوجه الى الحاصل والا لكان تحصيل الحاصل وهو مح
والثاني مح ايض لان المجهول لا يقع به شعور وما لا شعور به يستحيل ان يكون النفس

طالبة له واجابوا عنه بما اجاب به المص هٰهنا ووجهه ان يقال هذه القسمة غير حاصرة فان المطلوب يجب ان يكون معلوما من وجه ومجهولا من وجه اما في التصورات فان الماهية يكون متصورة من جهة عارض كمن يتصور ماهية الانسان الا من حيث انه حاصل فان الضاحك مفهومه انه شيء ذو ضحك فهو من حيث المفهوم شامل للانسان وغيره فاذا طلب ماهية الانسان كان الطلب متوجها الى تخصيص الانسان من جملة ما صدق عليه الضاحك من حيث المفهوم فالمطلوب هٰهنا معلوم من جهة صادق يصدق عليه وعلى غيره من حيث المفهوم مجهول من حيث هو هو فيطلب من تلك الجهة وهي جهة التعين ولا يتخيلن ان مفهوم الضاحك وان كان يستحيل وجوده الا في الانسان موضوعا بازاء ما يصدق عليه الضحك من الاناسي فان الالفاظ المشتقة لا تدل الا على شيء ما صدر عنه المشتق فاما ماهية ذلك الشيء في نفسه فلا تعطيه العبارة الا من خارج المفهوم فان قلت اذا كان المط معلوما من وجه ومجهولا من آخر توجه عليه الاشكال فان المعلوم لا يطلب ولا المجهول قلت نعم انما يطلب الماهية التي تصدق عليها هذان الاعتباران وح سقط السوال واما في التصديقات فان المجهول فيها انما هي النسبة المعينة اعني نسبة الثبوت او نسبة الانتفاء وهي معلومة من جهة التصورات ولا يلزم من تصور نسبة الوجود والعدم حصول النسبة وايقاعها فانا نتصور

النقيضين كما في حالة الشك مثلا ولا يلزم حصول النسبتين والا لزم وجود النقيضين وهو مح **قال** ومادة المركب مفرداته وصورته الهيئة الحاصلة **اقول** كل مركب فانه انما يتركب من اجزاء مترتبة نوعا ما من الترتيب سواء كان التركيب خارجيا او ذهنيا فالاجزاء التي يتركب منها المركب وهي المفردات هي الاجزاء المادية ويدخل قولنا العالم مؤلف وقولنا كل مؤلف محدث والترتيب المعين وهو جعل العالم حدا اصغر والتاليف حدا اوسط والحدوث حدا اكبر هو الصورة وهي الهيئة الحاصلة للمركب بعد انضمام الاجزاء وهي الجزء الذي بحصوله يحصل المركب بالفعل واما الاجزاء المادية فانها لا يستلزم حصول المركب بالفعل بل بالقوة **قال** والحد حقيقي ورسمي ولفظي فالحقيقي ما انبأ عن ذاتيات الكلية المركبة والرسمي ما انبأ عن الشيء بلازم له مثل الخمر مايع تقذف بالزبد واللفظي ما انبأ بلفظ اظهر مرادف مثل العقار الخمر الحد في اللغة هو المنع وهو هٰهنا مأخوذ من هذا المعنى فان الحد يمنع من دخول شيء في الماهية او خروجها عنها وقد قسمه المص هٰهنا الى ثلثة اقسام والاوايل يطلقون الحد على الاول لا غير وان اطلقوه على الباقين فبنوع من المجاز والا فالحد هو الحد الحقيقي وهو الذي يتركب من ذاتياته مثل قولنا في تحديد الانسان انه الحيوان الناطق وينبغي ان يقيد هذا بقولنا بحيث لا يشذ منها شيء فهذا

قد انبأ عن ماهية الانسان بواسطة ذكر ذاتياته وهو الحيوان والناطق وهما كليات
وقد تركبا تركيبا حصل بواسطته ماهية الانسان واحترز بقوله الكلية عن المشخصات
فانها ذاتية للشخص من حيث هو شخص وان كانت لا يذكر في الحد لان الشخصيات لا
تحد وهذا الحد انما يكون تاما اذا ذكر فيه جميع الذاتيات والثاني هو الحد الرسمي مثل
قولنا في تعريف الخمر انه مائع يقذف بالزبد فان هاتين الصفتين من عوارض
الخمر لا من مقوماته والتعريف بالعارض يطلق اسم الرسم وقد انباء هذا التعريف
عن الخمر ببعض لوازمه والثالث الحد اللفظي مثل قولنا في تفسير العقار انه الخمر فان هذا
التعريف عن الخمر ببعض لوازمه والثالث الحد اللفظي مثل قولنا في تفسير العقار انه
الخمر فان هذا التعريف في الحقيقة ليس تعريفا وانما تبديل لفظ بلفظ آخر يرادفه في المعنى
قال ويشترط بجميع الاطراد والانعكاس اي اذا وجد وجد واذا انتفى انتفى اقول التعريف
بالشيء يشترط فيها المساواة بين المعرف والمعرف والا لكان المعرف اما اعم او اخص
وكلاهما لا يصلح للتعريف اما الاعم فلانه لا يفيد التميز واقل مراتب التعريف افادة
التميز فانك لو قلت في تعريف الانسان انه حيوان لم يحصل تميزه عن غيره من الحيوانات
فلا يحصل اقل فائدة التعريف واما الاخص فلانه اخفى من الاعم فان الاعم اكثر وجودا
من الاخص فهو اعرف والاعرف لا يجوز تعريفه بالاخفى فوجب تحقق المساواة

والمساواة

والمساواة انما تحصل اذا كان وجود احدهما يستلزم وجود الآخر وعدمه يستلزم
عدمه وهذا هو معنى الاطراد والانعكاس فالاطراد هو الاستلزام في جانب العدم
قال والذاتي ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه كاللونية للسواد والجسمية للانسان
ومن ثم لم يكن للشيء حدان ذاتيان وقد يعرف بانه غير معلل وبالترتيب العقلي اقول
لما ذكر ان الحد يتألف من الذاتيات احتاج الى تعريف الذاتي انه ما هو وقد ذكر القدماء
خواص ثلثا احدها ما عرف المص وهو ان الذاتي هو الذي لا يمكن تصور الماهية قبل
تصوره مثل اللونية للسواد والجسمية للانسان فان تصور ماهية الانسان قبل تصور
ماهية الجسم محال لان تصور ماهية الانسان انما يتم بعد تصور اجزائها فلو كان بعض
اجزائها متأخرا عنها في التصور لزم الدور ويلزم من هذه الخاصية ان لا يكون للشيء
حدان ذاتيان لان الحد هو الذي يستلزم تصوره تصور المحدود فاذا كان واحد
المعرفين حدا اكتفى في تصور الماهية وان لم يتصور الحد الآخر فلا يكون الحد الآخر ذاتيا لان
الذاتي لا يتصور سبق الماهية عليه في التصور الخاصة الثانية هي ان الذاتي لا
يفتقر في وجوده لما هو ذاتي له الى علة مغايرة لعلة الماهية فان السواد ليس لونا
بالفاعل فان الجاعل السواد هو الذي جعله لونا واليه اشار المص بقوله وقد يعرف بانه
غير معلل لا يخفى انه لا يفتقر الى العلة بل علة مغايرة الخاصة الثالثة التقدم في جانب

الوجود الذهني والخارجي والذهني فان الماهية المركبة لا توجد الا بعد وجود اجزائها

ومتى عدم احد اجزائها عدمه سواء كان الوجود او العدم مستند الى الخارج او الي

الذهن وليس هذا التقدم حكما حاصلا للجزء حالة وجوده لا غير فان الجزء لو لم يكن

موجودا لكان العقل يقتضي بهذا الترتيب والى هذا الثالثة اشار المص بقوله وبالترتيب

العقلي اى قد تعرف الذاتي بالترتيب العقلي قال وتمام الجزء هو المقول في جواب المعينة

ماهو وجزءها المشترك الجنس والمميز الفصل والمجموع منها النوع اقول الطلب عما هو

انما يتوجه الى طلب تحقق الحقيقة وتحصها انما يكون للمجموع ذاتيا فالجواب بغيره

لا يقع على الوجه المطابق فلا يقع في جواب ماهو الا تمام الماهية وتمام الماهية انما

يكون بذكر اجزائها المشتركة والمميزة فالجزء المشترك كالحيوان في مثل تعريف الانسان

بانه الحيوان الناطق هو الجنس والمميز وهو الناطق هو الفصل والمجموع المركب من الجنس

والفصل هو النوع واعلم ان كل مميز ذاتي فهو فصل وليس كل مشترك جنسا فان من

الاجزاء ما يكون مشتركا ولا يكون جنسا كالفصول العالية والمتوسطة قال والجنس

ما اشتمل على مختلفة بالحقيقة وكل من المختلف النوع ويطلق على ذي احاد متفقة فالجنس

الوسط نوع بالاول لا الثاني ذا البسايط بالعكس اقول الجنس كالحيوان حقيقي

الذي يشمل اشياء مختلفة بالحقايق كالانسان والفرس وغيرهما والاشتمال ينبغي ان

يؤخذ هنا بالمعنى الاخص من مفهومية وهو اشتمال المفهوم على نفس ما وإلا انتقض

بالعرض العام ومع هذا التقييد ينتقض ببعض الاجناس والتعريف التام للجنس

انه الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقايق في جواب ماهو من حيث هو كذلك

واما النوع فانه يطلق على معنيين احدهما اضافي والاخر حقيقي فالاضافي هو الكلي

الذي يقال عليه وعلى غيره الجنس في جواب ماهو قولا اوليا والى هذا اشار المص

بقوله وكل من المختلف النوع يعني ان النوع بهذا المعنى هو كل واحد من المختلفات

التي يقع تحت الجنس الذي عرفه بانه الذي يشتمل على مختلفات الحقايق والحقيقي هو

الكلي الذي يقال على كثيرين مختلفين بالعدد وفقط في جواب ماهو والى هذا

اشار المص بقوله ويطلق النوع على ذي احاد متفقة بالحقيقة يعني من المقولات

التي تقال في جواب ماهو وإلا انتقض بالخاصة والفصل الاخير واشار المص الى

الفرق بين هذين المعنيين بان كل واحد منهما قد توجد دون صاحبه اما وجود

الاضافي بدون الحقيقي فكالجنس المتوسط كالجسم فانه نوع اضافي لانه كلي يقال عليه

وعلى غيره من الجواهر الجنس وهو الجوهر في جواب ماهو قولا اوليا وليس بنوع حقيقي

فان افراده مختلفة بالحقيقة لا بالعدد فقط واما وجود الحقيقي بدون الاضافي

فكالانواع البسيطة التي لا يندرج تحت الجنس كالعقل عند من لا يجعل الجوهر جنسا فانه

نوع حقيقي لكونه مقولا على كثيرين مختلفين بالعدد لا غير في جواب ما هو وليس بنوع اضافي
لامتناع اندراجه تحت جنس قال والعرض بخلافه وهو لازم وعارض فاللازم ما لا
يتصور مفارقته وهو لازم للماهية بعد فهمها كالفردية للثلثة والزوجية للاربعة
ولازم في الوجود خاصة كالحدوث للجسم والظل له والعارض بخلافه وقد لا يزول
كسواد الغراب والزنجي وقد يزول كصفرة الذهب اقول العرضي ما يقابل الذاتي
وهو الذي يمكن ان يتصور فهم الذات قبل فهمه وهو ينقسم الى قسمين لازم ومفارق فاللازم
هو الذي لا يتصور مفارقته وهو ينقسم الى لازم للماهية بعد فهمها كالفردية للثلثة والزوجية
للاربعة فان هذين الوصفين من لوازم الثلثة والاربعة من حيث الماهية لا بالنظر
الى الوجود وحده فانا لو تصورنا الثلثة والاربعة وكانتا معدومتين كان هذان الوصفان
لاحقين بهما بعد فهمهما فهما لازمان للماهية والى لازم للوجود خاصة كالحدوث
للجسم ووقوع الظل له عند مسامتة الشمس فان هذين الوصفين لا يلزمان ماهية
الجسم من حيث هي هي فان كثيرا من الناس يتصور ماهية الجسم ولا يتصور حدوثه ولا
وقوع الظل له فهما لازمان لوجود الجسم لا الماهية واما العارض فهو الذي يتصور
مفارقته للماهية وهو ينقسم الى امرين احدهما انه يكون مصاحبا له لا يزول عنه كسواد
الغراب وسواد الزنجي والثاني بان يكون مفارقا له كصفرة الذهب والفرق بين

القسم

القسم من هذين وبين القسم الثاني من قسمي اللازم ان لازم الوجود يستحيل مفارقته
وهذا وان كان لا تفارقه فانه يمكن مفارقته قال وصورة الحد الجنس الاقرب ثم
الفصل وخلل ذلك نقص وخلل المادة خطأ وبعض اقول الحد قول مؤلف من ذاتيات
الشيء ويشتمل على الجنس والفصل فهو مركب وكل مركب فله اجزاء صورية ولاجزاء مادية
فالجزء الصوري للحد ذكر الجنس الاقرب اولا ثم الفصل ثانيا حتى يحصل صورة مطابقة
لصورة الشيء والاجزاء المادية هي الجنس والفصل والخلل في الاول انما يكون بتقديم
الفصل على الجنس وهذا يكون نقصا في التحديد فان الحد التام هو الذي يشتمل على
مجموع الذاتيات والناقص ما اخل فيه ببعضها فاذا قدم الفصل اختل الجزء الصوري فكان
حدا ناقصا وليس بخطاء فان الحدود قد يكون تامة وقد يكون ناقصة والخلل في الثاني
تقع على وجوه ذكرها المص وحصرها في امرين خطاء ونقص فالخطأ ما يتعلق بالمعاني والنقص
ما يتعلق بالالفاظ قال فالخطاء كجعل الموجود والواحد جنسا وكجعل العرض الخاص بنوع
فصلا فلا ينعكس وترك الفصول فلا يطرد وكتعريف بنفسه مثل الحركة عَرَضُ نَقْلَةٌ والانسان
حيوان بشر وكجعل النوع والجزء جنسا مثل الشر ظلم الناس والعشرة خمسة وخمسة اقول
هذا هو الخطاء المختص بالحدود وهو يقع من جهة الجنس ويقع من جهة الفصل وقد
يقع من جهتهما اما الاول فان توجد بدل الجنس لازمة كاخذ الموجود والواحد جنسا فقول

الانسان موجود ناطق او واحد ناطق او يؤخذ النوع فيجعل جنساً كما تقول الشر الظلم
الناس فان الظلم نوع من الشر جعل مكان الجنس ثم قيد بكونه ظلم الناس او تؤخذ
الجزء فيجعل جنساً كما تقول العشرة خمسة وخمسة فان الخمسة الاولى جزء من العشرة ذكرت
فى مقام الجنس وقيدت بالخمسة الاخرى واما الثانى فان يجعل العرضى الخاص بنوع
فصلا كما تقول الانسان حيوان ضاحك فالضاحك خاصة للانسان اقيمت مقام الفصل
ويلزم من التحديد بمثل هذا اعدام الانعكاس بالفعل فانه لا يلزم من نفى الضحك نفى
الانسان واما الثالث فان ترك بعض الفصول كما تقول الانسان حيوان ناطق
من غير ان يذكر المائت فيه على راى من يجعل الناطق مشتركا بين الانسان والملائكة
ويلزم من التحديد بمثل هذا اعدام الاطراد فانه ليس كل حيوان ناطق انساناً او يعرف
الشئ بنفسه كما تقول الحركة عرض نقلة فان النقلة هى الحركة لكنه قد يدل فيه لفظ
بلفظ او تقول الانسان حيوان بشر فان البشر هو الانسان لكنه قد بدل لفظ بلفظ
ولهذين المثالين مناسبة فى التمثيل بما يقع الخلل فيه من جهة الفصل قال ويختص
الرسمى باللازم الظاهر لا يخفى مثله ولا اخفى وبما لا يتوقف عقلية عليه مثل الزوج
عدد يزيد على الفرد بواحد وبالعكس فانهما متساويان ومثل النار جسم كالنفس
فان النفس اخفى ومثل الشمس كوكب نهاري فان النهار يتوقف على الشمس اقول

الاغلاط التى ذكرها لا يمكن ان يدخل فى الحدود فلهذا ذكرها فى الرسوم فالرسم
يجب ان يكون اعرف من المرسوم فان التعريف بالاخفى غير مفيد ويختل
فى هذا ان لا يذكر الاظهر بل اما المساوى فى المعرفة والجهالة او الاخفى او ما يتوقف
عقلية عليه فمثال الاول ان يقول الزوج هو العدد الذي يزيد على الفرد بواحد
فان الفرد يساوي الزوج فى المعرفة والجهالة على راى من تقول ان التقابل بينهما
تقابل الضدين ومن يجعل التقابل بينهما تقابل العدم والملكة يكون عنده الزوج
اعرف ويذكر مثال هذا تعريف احد المتضايفين بصاحبه ومثال الثانى قولنا
النار جسم يشبه النفس فان النفس اخفى من النار ومثال الثالث ان نقول
الشمس كوكب يطلع نهارا والنهار هو الوقت الذى يطلع فيه الشمس فيلزم توقف
كل واحد منهما فى المعرفة على صاحبه وهو دور واعلم ان كل واحد من هذه الا
الثلثة اشد محذورا بما قبله ولهذا رتبه المص على هذا المثال قال والنقص كاستعمال
الالفاظ الغريبة والمشتركة والمجازية اقول هذا الخلل يشترك فيه الحدود
والرسوم فان تحديد الشئ لغير الحاد انما يكون بالفاظ يحصل منها التنصيص
على المعنى فيجب ان يكون ذلك اللفظ ظاهر الدلالة على المعنى المراد منه ولا
لاشتغل الطالب للماهية بالنظر فى اللفظ وصرفه ذلك عن الالتفات الى المعنى

قال ولا يحصل الحد بالبرهان لانه وسط يستلزم حكماً على المحكوم عليه فلو قدر في

الحد لكان مستلزما عين المحكوم عليه ولان الدليل يستلزم تعقل ما يستدل عليه فلو

دل عليه لزم الدور اقول مقصود المص ان يبين كيفية اقتناص الحدود فذكر

اولا انه لا يكتسب بالبرهان فان بعض الاوايل قد خالف فيه وذكر على ذلك دليلين

الاول ان البرهان وسط يستلزم حكما على المحكوم عليه فانا اذا قلنا العالم حادث

لانه متغير فالمتغير وسط استلزم حكما على العالم مغاير له وهو المراد بالبرهان

فلو كان الحد يستفاد من الوسط لكان مستلزما عين المحكوم عليه فان الحد

هو المحدود والثاني ان طلب الدليل انما يكون بعد تعقل المدلول عليه فلو كان

المدلول عليه يستفاد تعقله من الدليل المرتب تعقله على تعقله لزم الدور واعلم

ان هذين الدليلين ضعيفان جدا اما الاول فان المحدود والحد متغايران اذ كيف

لا يكون كذلك واحدهما كاسب للآخر ولان المحدود هو الماهية والحد هو الاجزاء

مفصلة ولا شك في المغايرة بين الماهية والاجزاء واما الثاني فلان الدليل

يكفي فيه تعقل المدلول عليه ببعض اعتباراته فتتغاير جهة التوقف فلا دور

بل الحق ان نقول لو افتقر الحد الى الوسط لكان حمل الحد على الوسط فيكون الوسط

والمحدود متحدين في الماهية هذا خلف او على ما صدق عليه الوسط فيكون الحد

حداً لامور متغايرة فان ما صدقت عليها الوسط اعم من ان يكون هو المحدود او لازمه

او عوارضه واما ان لا يكون حمل الحد ية فلا يستفاد منه التحديد بل مطلق على

المحدود قال فان قيل فمثله في التصديق قلنا دليل التصديق على ثبوت النسبة

او نفيها لا على تعقلها اقول هذا ايراد لا على الوجه الثاني وقد اجاب المص عنه توهم

الايرادات يقال انكم ذكرتم ان الدليل يستلزم تعقل ما يستدل عليه فاذا

طلب الدليل على حدوث العالم وجب ان يكون متعقلا فلو استدل عليه لزم الدور

فيلزم ان يكون التصديقات غير مكتسبة بالبراهين وتقرير الجواب ان دليل

التصديق ليس على تعقل حدوث العالم بل على ثبوت الحدوث للعالم او نفيه

والدليل لا يتوقف على ثبوت الحدوث او نفيه بخلاف ما ذكر في الحدود قال

ومن ثم لم يمنع الحد ولكن يعارض ويبطل بخلله اما اذا قيل الانسان حيوان

ناطق وقصد مدلوله لغةً او شرعاً فدليل النقل بخلاف تعريف الماهية اقول

هذا فرع لكون الحد غير مكتسب بالبرهان فان الحد لما كان غير مستفاد من الدليل

لا يتوجه عليه المنع والا لوجب على الحاد اقامة الدليل على الحد وقد قلنا انه يستحيل

اقامة الدليل عليه بل طريق المنازعة فيه ان يعارض بحد آخر حتى يلح التفاوت

بين الحدين من الزيادة والنقصان او يبطل الحد بذكر الخلل فيما يوجب ابطال الحد

هذا في الحدود الحقيقية اما الحدود اللفظية لكن نقول الانسان في اللغة موضوع
للحيوان الناطق او الصلوة والشرع موضوع للافعال المخصوصة وجب عليه
اقامة الدليل وهو النقل عن اهل اللغة والشرع بخلاف الماهية اذا اراد تعريفها
وبيان شرح حقيقتها قال ويسمى كل تصديق قضية ويسمى في البرهان مقدمات
اقول التصديق هو الحكم اما بالايجاب او بالسلب وهو مرادف للقضية
والخبر فان القضية هي قول يقال لقايله انه صادق او كاذب فاذا جعلت القضية
جزءًا من القياس سميت مقدمةً فالمقدمة اخص من القضية والخصوص حصل
لها باعتبار عارض عرض لها قال والمحكوم عليه فيها اما جزئي معين او لا والثاني
اما بيّن جزئية او كلية او لا فصارت اربعة شخصية وجزئية محصورة وكلية
ومهملة كل منها موجبة وسالبة اقول هذا تقسيم للقضية باعتبار احد جزئيها وهي
المحكوم عليه وتحقيق القول فيه ان يقول المحكوم عليه في القضية وفي المقدمة اما ان
يكون شخصيا معينا او لا يكون والاول يسمى القضية فيه شخصية وهي اما موجبة
او سالبة مثال الموجبة زيد كاتب ومثال السالبة زيد ليس بكاتب واما الثاني
فانه ينقسم الى قسمين الاول ان يكون الحكم على الافراد التي صدق عليها الموضوع
والثاني ان يكون الحكم على نفس الماهية والاول اما ان يكون الحكم فيه على جميع

الافراد

الافراد واما ان يكون على بعضها واما ان لا يذكر الكل ولا البعض والاول يسمى
القضية فيه كلية وهي اما موجبة او سالبة مثال الموجبة كل انسان حيوان ومثال
السالبة لا شيء من الانسان بحجر والثاني يسمى القضية فيه جزئيةً وهي اما موجبة
او سالبة مثال الموجبة بعض الانسان كاتب ومثال السالبة بعض الانسان
ليس بكاتب والثالث يسمى القضية فيه مهملة وهي اما موجبة او سالبة فالاولى
كقولنا الانسان كاتب والسالبة كقولنا الانسان ليس بكاتب واما الثاني
وهو ان يكون الحكم فيه على نفس الماهية فانه ينقسم الى قسمين الاول ان يكون
الحكم على نفس الماهية من حيث هي هي لا باعتبار العموم ولا باعتبار الخصوص
ويسمى القضية طبيعية والمتأخرون يذكرون في مثالها الانسان نوع والحيوان
جنس وهو خطاء فان النوعية والجنسية انما عرضتا للانسان والحيوان باعتبار
العموم العارض لهما الثاني ان يكون الحكم على الماهية باعتبار العموم لها وهذه
لم يذكرها المتقدمون ونحن نسميها القضية العامة وهاتان الاخيرتان لم يذكرهما
المناطقة لقلة فايدتهما ونحن لما تعرضنا للحصر وجب علينا ايرادهما قال وللتحقق
في المهملة الجزئية فاهملت اقول المهملة في قوة الجزئية لانها لا يخلو اما ان يصدق
كلية او جزئية فان كانت كلية صدقت وهي جزئية وان كانت جزئية صدقت

جزئية فالمهملة يستلزم صدقها صدق الجزئية وكذلك على العكس فان الجزئي اذا صدقت
الجزئية صدق المهملة فان كل واحدة من الجزئية والمهملة يستلزم صدق الاخرى وهو
المراد بقولنا المهملة في قوة الجزئية واذا كان المهملة في قوة الجزئية استغني بالبحث عن الجزئية
عن البحث عنها قال ومقدمات البرهان قطعية لينتج قطعيًا لان لازم الحق حق و
الحاضرورية والا لزم التسلسل اقول المطلوب من البرهان انما هو الحكم القطعي وهو لا
يحصل الا من مقدمات قطعية فان الحق يستلزم الحق قطعًا وغيره لا يستلزمه فهو انما يتألف
من القطعيات ثم ان تلك القطعيات ان كانت مستفادة من غيرها كان حكم غيرها حكمها في
كونها قطعية لا في كونها البينية بل يجب الانتهاء الى مقدمات ضرورية غنية عن الاكتساب
والا لزم التسلسل او الدور وهما محالان قال واما الامارات فظنية او اعتقادية ان
لم يمنع مانع اذ ليس بين الظن والاعتقاد بين امر ربط عقلي لزوالهما مع قيام موجبهما اقول
الامارات انما تكون ظنية او اعتقادية يحصل بها ظن او اعتقاد اذا لم يمنع مانع فان وجد
المانع ممكن اذ ليس بين الظن والمظنون ربط عقلي ولا بين الاعتقاد والمعتقد فيجوز
زوال الظن والاعتقاد مع قيام الموجب لهما خلاف البرهان الذي يفيد القطع فانه يستحيل
زواله مع قيام موجبه قال ووجه الدلالة في المقدمتين ان الصغرى خصوص والكبرى
عموم فيجب الاندراج قبل نفي موضوع الصغرى ومحمول الكبرى اقول قد توهم بعض الناس
ان الدلالة

ان الدلالة هي الدليل وهو خطأ فان الدلالة نسبة بين الدليل والمدلول والنسبة
مغايرة للمنتسبين فاذا ثبت التغاير بين الدلالة والدليل فنقول وجه دلالة
الدليل على المدلول ان الصغرى اخص من الكبرى فيندرج تحتها فيلتقي موضوع
الصغرى ومحمول الكبرى مثلا ان قولنا الانسان حيوان والحيوان جسم جعلنا موضوع
الصغرى هو الانسان وهو مندرج تحت محمولها او محمولها وهو الحيوان جعلناه موضوعا
للكبرى فاندرج موضوع الصغرى تحت موضوع الكبرى وكان اخص وكل حكم صدق
على افراد العام صدق على الخاص بالضرورة فيصدق الجسم على الانسان الذي هو
بعض افراد الحيوان قال وقد يحذف احدى المقدمتين للعلم بها اقول
احدى المقدمتين لا ينتج ولهذا سمي مجموع المقدمتين على ما مر ويرد عليه سؤال
وهو ان يقال انه يصدق قولنا الانسان حيوان فهو جسم ولما كانت الشمس
طالعة كان النهار موجودًا والجواب عنه ان يقول قولنا الانسان حيوان فهو
جسم قياس حذف فيه احدى مقدمتيه للعلم بها وهي قولنا وكل حيوان جسم وقولنا
لما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودًا قياس حذفت فيه احدى المقدمتين
لوجود ما يدل عليها فان لفظ لما لما دلت على مطلق الاتصال دلت مع ذلك على تسليم المقدم
وكان القياس هكذا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة والله اعلم

قد يحذف احدى المقدمتين للعلم بها لا فى القياس البسيط بل فى المركب وهى المسمّى
بالقياس المطوى مثل ان يقول كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان جسم وكل جسم
جوهر ينتج كل انسان جوهر لكن بواسطة مقدمات محذوفة فان قلنا وكل حيوان
جسم كبرى لصغرى محذوفة وهى قولنا كل انسان حيوان وينتجان كل انسان جسم ثم
يقول كل انسان جسم وكل جسم جوهر ينتجان كل انسان جوهر الذى هو المطلوب وهذه
المقدمات قد حذفت للعلم بها قال والضروريات منها المشاهدات الباطنة
وهي ما لا يفتقر الى عقل كالجوع والالم ومنها الاوليات وهى ما يحصل بمجرد العقل
كعلمك بوجودك وان النقيضين تصدق احدهما ومنها المحسوسات وهي ما يحصل
بالحس ومنها التجربيات وهى ما يحصل بالعادة كاسهال المسهل والاسكار ومنها
المتواترات وهى ما يحصل بالاخبار تواترا كبغداد ومكة اقول لما ذكر البرهان وانه
يتألف من مقدمات اما ضرورية ابتداء واما منتهية الى الضروريات وجب
عليه بيان الضروريات وتقريره ان يقول الحكم اما ان يكفى فيه مجرد تصور الطرفين ويقال
له الاولى كالعلم بان النقيضين لا يجتمعان فان من تصور النقيضين وتصور عدم الا
جتماع كفاه هذا التصوران فى الحكم بان النقيضين لا يجتمعان واما ان لا يكفى بل لا
بد من الاستعانة ببعض القوى فتلك القوى اما ان يكون باطنة فهي كادراك ال

بجوع والالام ويسمى المشاهدات الباطنة والوجدانيات ولا يفتقر هذا الادراك
الى العقل فانه قد يحصل للبهايم واما ان تكون ظاهرة فاما ان تكون وحدها كافية
او لا يكون والاول هو المحسوسات كمن يحكم بان النار حارة والشمس مشرقة وهذه
ايضا لا يفتقر الى العقل والثانى لا يخلو اما ان يكون المعين لها هو تكرار الاثر
عقيب الملاقاة او نقل الاخبار المتواترة والاول هو التجربيات كالحكم بان السقمونيا
مسهل للصفرا لتكرر وقوع ذلك منها عقيب ملاقاة البدن والثانى هو المتواترات
كالعلم بوجود مكة وبغداد وهذان القسمان لا بد فيهما من العقل فان الحكم الاول
انما حصل لوجود قياس عقلى وهو ان هذا الاثر لو كان اتفاقيا لما كان دائما
ولا اكثريا وهذا القياس هو الفارق بين هذا الحكم وبين الحكم المستفاد من الاستقراء
وكذلك الثانى فانه لا بد فيه من قياس وهو انه يمتنع اطباق هذا الخلق الكثير على
الكذب قال وصورة البرهان اقترانى واستثنائى فالاقترانى ما لا يذكر اللازم
ولا نقيضه فيه بالفعل والاستثنائى نقيضه اقول لما ذكر مادة البرهان شرع فى
بيان الصورة حتى يحصل الاحاطة بتمام الماهية واعلم انا ذكرنا ان البرهان انما
يتألف من مقدمتين فالمطلوب لا يجوز ان يكون احدى تينك المقدمتين والا
كان البرهان مشتملا على المصادرة على المطلوب الاول وهو من باب الاغلاطات

بل قد يكون جزءًا من احدهما او خارجًا والمقدمة التي يشتمل على قضيتين قضية
فانها تكون لا محالة شرطية فالاستثنائي يشتمل على مقدمة شرطية احد جزئيها
المطلوب او نقيضه وعلى مقدمة هي وضع او رفع واما الاقتراني فانه الذي لا
يكون النتيجة ولا نقيضها مذكورًا فيه بالفعل كما تقول كل انسان حيوان وكل حيوان
جسم فالنتيجة وهي قولنا كل انسان جسم غير موجودة بالفعل في القياس ولا نقيضها
واما الاستثنائي فنقيض الاقتراني وهو ان يكون اللازم او نقيضه مذكورًا
فيه بالفعل كما تقول اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ثم تقول لكن الشمس طالعة
ينتج فالنهار موجود فقولنا النهار موجود وهو عين النتيجة جزء من الشرطية المذكورة
او تقول لكن النهار ليس بموجود ينتج فالشمس ليست طالعة وهو نقيض الموجود
في القياس وفي هذا الكلام تساهل وعليه شكوك ذكرناها في كتاب الاسرار
قال فالاول بغير شرط ولا تقسيم ويسمى المبتدا فيه موضوعًا والخبر محمولًا
وهي الحدود والاوسط الحد المتكرر وموضوعه الاصغر ومحموله الاكبر وذات
الاصغر الصغرى وذات الاكبر الكبرى اقول الاقتراني ينقسم الى ما يتألف
من الحمليات ويسمى القياس الحملي والى ما يتألف من الشرطيات او منها ومن
الحمليات ويسمى القياس الشرطي والشرطيات اما ان تكون متصلات وهي

المراد بقوله بغير شرط يعني ان يكون القياس غير مشتمل على مقدمة متصلة واما ان
يكون منفصلات وهو المراد بقوله ولا تقسيم وحينئذ يبقى الحملي وهو يشتمل على مقدمتين
اشتركتا في بعض الحدود وتباينتا في البواقي مثاله كل انسان حيوان وكل حيوان
جسم فالانسان وهو المبتدا يسمى الموضوع في الصغرى والحيوان في الكبرى وهو
المبتدا يسمى الموضوع ايضًا والحيوان المخبر به عن الانسان في المقدمة الاولى
يسمى المحمول وكذلك الجسم في الكبرى فهذان حدان هما طرفان والحد المتوسط بينهما
وهو الحيوان هو المتكرر فانه قد وقع تارة محمولًا في الصغرى وتارة موضوعًا في الكبرى
وموضوع هذا المتوسط وهو الانسان يسمى الاصغر لاندراجه تحته ومحموله وهو
الجسم يسمى الاكبر لاندراج هذا تحته والمقدمة التي فيها الحد الاصغر يسمى الصغرى
والمقدمة التي فيها الحد الاكبر الكبرى قال ولما كان الدليل قد تقوم على ابطال
النقيض والمطلوب نقيضه وتقوم على الشيء والمطلوب عكسه احتيج الى تعريفهما
فالنقيضان كل قضيتين اذا صدقت احديهما كذبت الاخرى وبالعكس اقول مثال
الاول كما يقع في الاقيسة الخلفية ومثال الثاني كما قد يقع في الاشكال الثلثة المغايرة
للاول والتعريف الذي ذكره للتناقض تعريف ناقص والتعريف التام ان تقول
التناقض هو اختلاف قضيتين بالسلب والايجاب بحيث يقتضي لذاته صدق

احديهما وكذب الاخرى فالاختلاف جنس يقع فيه اختلاف المفردات واختلاف
القضايا ثم اختلاف القضايا قد يكون بالسلب والايجاب وقد يكون بغيرهما وانما
ذكرنا الاختلاف بالسلب والايجاب وقد يكون بغيرهما وانما ذكرنا الاختلاف ليخرج
عنه قولنا هذا الموجود واجب هذا الموجود ممكن فانهما قضيتان يلزم من صدق
احديهما كذب الاخرى وبالعكس وليستا متناقضتين ومثل هذه الصورة داخلة
فى التعريف الذي ذكره المص وانما ذكرنا قيد الذات ليخرج مثل قولنا هذا انسان
هذا ليس بناطق فانهما قضيتان اختلفتا بالسلب والايجاب يلزم من صدق
احديهما كذب الاخرى وبالعكس لكنهما غير متناقضتين لان الاقتسام ليس لذات
الاختلاف بل لان الانسان يلزمه الناطق وبين ثبوت الشئ وسلب لازمه المساوى
معاندة فى الصدق والكذب وهذه الصورة ايضا يدخل فى الذى ذكره المص وما
ذكرناه هو المنطبق على حد التناقض وهو الذي ذكره المتقدمون قال فان كانت
شخصية فشرطها ان لا يكون بينهما فى المعنى الا النفى والاثبات فتحد الجزءات بالذات
والاضافة والجزء والكل والقوة والفعل والزمان والمكان والشرط اقول القضية
الشخصية هى التى موضوعها شخص معين وبشرط التناقض فيها الاتحاد فى كل شئ
الا فى النفى والاثبات والاشياء التى يتحد القضية باعتبار اتحادها هى التى ذكرها

وهي الذات فى كل واحدة منهما حتى يكون الموضوع والمحمول كل واحد منهما هو المذكور
فى الاخرى كما تقول زيد كاتب زيد ليس بكاتب فان مع اختلاف الموضوع لا
يلزم التناقض فانه قد يصدق زيد كاتب وعمرو ليس بكاتب وكذا اذا اختلف
المحمول قد يصدقان كما تقول زيد كاتب زيد ليس بنجار والاضافة فانك لو
قلت زيد اب اى لعمرو وزيد ليس باب اى لخالد كانت الاضافة مختلفة فان
ابوة عمرو مغايرة لابوة خالد وجاز صدقهما والجزء والكل فانك لو قلت الزنجى اسود
اى بعضه ليس الزنجى باسود اى ليس كل اجزائه كان الجزء والكل مختلفان فيهما
وجاز صدقهما والقوة والفعل فانك لو قلت الخمر مسكر فى الدن اي بالقوة
الخمر ليس بمسكر فى الدن اي بالفعل تختلف القضيتان بالقوة والفعل وجاز
صدقهما والزمان فانك لو قلت زيد موجود اى فى هذا اليوم زيد ليس بموجود
اى فى امس لم يلزم التناقض لاختلاف الزمان المقتضى لاختلاف الحكم والمكان
فانك لو قلت زيد موجود اي فى الدار زيد ليس بموجود اى فى السوق لم يلزم
التناقض لوقوع الاختلاف فى الحكم لاختلاف المكان والشرط فانك لو قلت الابيض
مفرق للبصر اي بشرط زوال البياض لم يقع تناقض لاختلاف الحكم بسبب تغاير
الشرط اما اذا روعيت هذه الامور المعدودة وجعلت واحدة فيهما لزم التناقض

جزئيا قال والا لزم اختلاف الموضوع لانه ان اتحد جاز ان يكذبا في الكلية مثل كل
انسان كاتب لان الحكم لعرض خاص بنوع ويصدقا في الجزئية لانه غير متعين
اقول اذا لم يكن القضية شخصية كانت محصورة وح يلزم اختلاف الموضوع في
الكلية والجزئية حتى يكون في احدى القضيتين كليا وفي الاخرى جزئيا حتى
يقع بينهما التناقض فانهما لو اتحدتا في الكلية او الجزئية جاز كذبهما ان كانتا كليتين
مثل ان نقول كل انسان كاتب بالفعل ولا شيء من الانسان بكاتب بالفعل فان
الكتابة بالفعل لما كانت مختصة بالانسان لم يصدق سلبها عنه ولما كانت من
الخواص القاصرة لم يصدق ايجابها على كل افراده واذا كانتا جزئيتين جاز صدقهما
كما في هذه المادة بعينها فانه يصدق فيها بعض الانسان كاتب بالفعل وبعضه
ليس بكاتب به لان الموضوع ههنا غير متعين حتى يلزم توارد السلب والايجاب
على شيء واحد واعلم ان هذا الشرط وحده غير كاف ما لم ينضم الى ما تقدم من الشروط
المذكورة في الشخصية قال فنقيض الكلية المثبتة جزئية سالبة ونقيض الجزئية المثبتة
كلية سالبة اقول لما بينا ان التناقض مطلقا انما يكون مع المخالفة في الكيف وبينا
انه لا يكون في المحصورات الا مع المخالفة في الكم ايضا ظهر ان نقيض الكلية المثبتة
اعني الموجبة جزئية سالبة حتى يكون الجزئي مخالفا للكلي وهو الاشارة الى المخالفة

في الكم والسلب مخالفا للايجاب وهو الاشارة الى المخالفة في الكيف وبالعكس ونقيض
الجزئية الموجبة كلية سالبة فنقيض قولنا كل انسان حيوان بعض الانسان حيوان
لا شيء من الانسان بحيوان وبالعكس والمص لم يذكر تناقض ذوات الجهة وفي ذكره
تطويل لا يليق بايراده ههنا وقد ذكرناه في كتاب الاسرار على الاستقصاء قال والعكس
كل قضية تحويل مفرديها على وجه يصدق اقول لما فرغ من ذكر التناقض شرع في بيان
العكس المستوي وحده بانه تحويل مفردي القضية على وجه يصدق ومثال هذا انا اذا عكسنا
قولنا كل انسان حيوان هو قولنا بعض الحيوان انسان فقد كان الانسان موضوعا
في الاصل والحيوان محمولا وفي العكس جعلنا الحيوان موضوعا والانسان محمولا فقد
حولنا كل واحد من مفردي القضية الى مكان صاحبه وقد عرف العكس بعض القدماء
بانه عبارة عن جعل الموضوع محمولا والمحمول موضوعا وهذا الحد يختص بالحمليات والذي
ذكره المص يعم الحمليات والشرطيات كما نعكس قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود الى قولنا قد يكون اذا كان النهار موجودا فالشمس طالعة فقد جعلنا المقدم
في الاصل تاليا في العكس والتالي في الاصل مقدما في العكس واعلم انه يشترط في
العكس الموافقة في الكيف اصطلاحا ولم يذكره المص ويجب ايضا الموافقة في الصدق
لا بمعنى ان العكس يجب ان يكون صادقا بل بمعنى انه متى صدق الاصل صدق العكس

فان العكس لازم للاصل وكذب اللازم مع صدق الملزوم محال وهذا الشرط ذكره للمص
بقوله على وجه يصدق ولا يريد بالصدق هنا بالفعل بل على ما فسرناه وبعض القدما
يشترطون الموافقة فى الكذب ايضًا وهو خطأ فان كذب الملزوم لا يوجب كذب
اللازم وايضًا فان قولنا كل حيوان انسان كاذب مع صدق قولنا بعض الانسان
حيوان قال فينعكس الكلية الموجبة جزئية وعكس الكلية السالبة مثلها وعكس الجزئية
الموجبة مثلها ولا عكس للسالبة الجزئية اقول الكلية لا يخلو اما ان يكون موجبةً
او سالبةً والجزئية ايضًا لا يخلو من احديهما فهذه اربعة انواع على ما مرّ فالموجبة
الكلية ينعكس كنفسها فى الكيف دون الكم فعكسها اذن موجبة جزئية اما المتابعة
فى الكيف فلما ذكرناه واما عدم متابعتها فى الكم فلانه يصدق كل انسان حيوان
ولا يصدق كل حيوان انسان وحاصله ان المحمول قد يكون اعم من الموضوع ويستحيل
حمل الخاص على كل افراد العام بل ينعكس جزئية مثلا لو لم يصدق بعض ح ر فى عكس قولنا
كل د ح ر لصدق نقيضه وهو لا شئ من ر د فنجعله كبرى والاصل صغرى هكذا كل د ح ر و لا
شئ ح ر د ينتج لا شئ من د د وهو محال والسالبة الكلية ينعكس كنفسها فى الكم والكيف
لانه اذا صدق لا شئ من ح ر صدق لا شئ من ر ح والا لصدق بعض ر ح ويستحيل
صغرى فنقول بعض ر ح ولا شئ من ح ر الاصل ينتج بعض ر ليس ر هذا خلف

واما الموجبة الجزئية فتنعكس كنفسها فى الكم والكيف لانه اذا صدق بعض ح ر يصدق
بعض ر ح والا فلا شئ من ر ح فنجعل كبرى للاصل ونقول بعض ح ر ولا شئ من ر ح
ينتج ليس بعض ح ح صدق بعض ر ح والا فلا شئ من ر ح هذا خلف واما السالبة
الجزئية فلا ينعكس لانه يصدق ليس كل حيوان انسانًا ولا يصدق ليس كل انسان حيوان
والشرطيات المتصلة على هذا المنهاج فاذا صدق كلما كان او قد يكون اذا كان ا ب
فح د صدق قد يكون اذا كان ح د فا ب والا لصدق نقيضه وهو ليس البتة اذا كان
ح د فا ب ونجعله كبرى للصغرى وينتج ليس البتة او قد لا يكون اذا كان ا ب فا ب وهو
محال وكذلك اذا صدق ليس البتة اذا كان ا ب فح د صدق ليس البتة اذا كان ح د فا ب
والا فقد يكون اذا كان ح د فا ب وينتج مع الاصل قد لا يكون اذا كان ح د فح د وهو محال
والسالبة الجزئية لا تنعكس لانه يصدق قد لا يكون اذا كان هذا حيوانًا فهو انسان ولا
يصدق قد لا يكون اذا كان هذا انسانًا فهو حيوان واعلم ان هذا الحكم ليس على الاطلاق
بل فى موجهات معينة وفى ذكرها طول فليطلب من كتابنا الاسرار قال واذا عكست
الموجبة الكلية بنقيض مفرديها صدقت ومن ثم انعكست السالبة سالبة اقول هذا
نوع من العكس يقال له عكس النقيض وهو عبارة عن جعل نقيض المحكوم عليه محكوما
به ونقيض المحكوم به محكومًا عليه مع الموافقة فى الكيف والصدق وليمتحن هذا فى الجنس ات

الاربع فيقول الكلية الموجبة اذا عكست بنقيض مفرديها صدقت مثلاً اذا صدق
كل ج ب صدق كل ما ليس ب ليس ج والا لصدق ليس بعض ما ليس ب ليس ج وهو
يستلزم بعض ما ليس ب ج وينعكس الى قولنا بعض ج ليس ب وكان كل ج ب هذا
خلف والموجبة الجزئية لا ينعكس لانه يصدق بعض الحيوان غير انسان ولا يصدق بعض
الانسان غير حيوان والسالبة الكلية والسالبة الجزئية تنعكسان سالبة جزئية
لانه اذا صدق لا شيء من ج ب او ليس بعض ج ب صدق ليس بعض ما ليس ب ليس ج
والا صدق كل ما ليس ب ليس ج وينعكس هذه الموجبة الكلية بنقيض مفرديها هذا
العكس الى قولنا كل ج ب وهو تصادق الكلي ويناقض الجزئي والى هذا اشارة المصـ
بقوله ومن ثم انعكست السالبة سالبة فانا انما بينا عكس السالبتين بان عكسنا قولنا كل
ما ليس ب ليس ج وهو موجبة كلية الى قولنا كل ج ب وكذلك البحث في عكس نقايض
المتصلات قال وللمقدمتين باعتبار الوسط اربعة اشكال فالاول محمول الموضوع
النتيجة موضوع لمحمولها والثاني محمول لهما والثالث موضوع لهما والرابع عكس الاول اقول
الحد الاوسط وهو المتكرر في المقدمتين باعتبار وضعه عند الحدين الاخرين
يكون على ثلثة اقسام لا غير الاول ان يكون موضوعا في احدى المقدمتين محمولا في
الاخرى الثاني ان يكون محمولا فيهما الثالث ان يكون موضوعا فيهما والاول ينقسم

الى

الى قسمين لانه اما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى او بالعكس فهذه
اربعة اقسام سمي كل قسم منها شكلا فالاول هو الذي يكون الاوسط فيه محمولا في
الصغرى موضوعا في الكبرى والثاني هو الذي يكون الاوسط فيه محمولا في المقدمتين
والثالث هو الذي يكون الاوسط فيه موضوعا في المقدمتين والرابع هو الذي يكون
الاوسط فيه موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى وهو عكس الاول قال فاذا ركب كل شكل
باعتبار الكلية والجزئية والموجبة والسالبة كانت مقدماته ستة عشر ضربا الاول ابينها ولذلك
يتوقف غيره على رجوعه اليه وينتج المطالب الاربعة اقول كل شكل يشتمل على مقدمتين
احديهما صغرى والاخرى كبرى والصغرى لا تخلو عن اربعة اقسام اما ان يكون موجبة
كلية او سالبة كلية او موجبة جزئية او سالبة جزئية وعلى هذه التقادير الاربعة
فالكبرى احديها ومضروب اربعة في نفسها ستة عشر وكل شكل من الاشكال الاربعة
اذا ركب مقدمتاه حدثت له باعتبار الكم والكيف ستة عشر ضربا لكنها ليست
كلها منتجة بل بعضها عقيم لوجوب اشتراط ما نشترط في كل شكل منها على ما ياتي
وقدم الشكل الاول على ما بقي لكونه اوضحها فان الشكل الثاني انما يتبين
بالرد اليه بان يعكس كبراه والثالث اليه بعكس صغراه والرابع بعكس مقدمتيه
معا ولما كان الثاني موافقا للاول في اشرف مقدمتيه اعني الصغرى لكونها موجبة

ولهذا لقاله في الكبرى كان الثاني تاليا للاول ثم يتلوه الثالث لموافقة ايلائه في
الكبرى باخر الرابع لبعده عنه في المقدمتين معا والشكل الاول ينتج المحصورات الاربع المحصورات
اعني الموجبتين والسالبتين على ما يأتي علة هذه الخصوصية ايضا قال وشرط
اينتاجه ايجاب الصغرى او حكمه لتوافق الوسط وكلية الكبرى ليندرج فينتج فيبقى
اربعة موجبة كلية او جزئية وكلية موجبة او سالبة الاول كل وضوء عبادة
وكل عبادة بنية الثاني كل وضوء عبادة وكل عبادة لا يصح دون النية الثالث
بعض الوضوء عبادة وكل عبادة بنية الرابع بعض الوضوء عبادة وكل عبادة
لا يصح بدون النية اقول هنا ان الشرطان هما شرطا الانتاج في
الاول بحسب الكم والكيف الشرط الاول ايجاب الصغرى او حكمه يعني السالبة
المركبة التي ينقلب من السلب الى الايجاب كالوجوديات والممكنات الخاصة
السالب ان قلنا يجوز ان يكون الصغرى ممكنة فان مثل هذه السوالب يلزم منه
الايجاب وانما اشترطنا ايجاب الصغرى او حكمه لحصول الاختلاف في السوالب
البسيط الموجب لعقم القرينة كما نقول لا شيء من الانسان بفرس وكل فرس صاهل
السلب ولحق السلب وهو لا شيء من الانسان بصاهل ولو قلنا في الكبرى وكل فرس
حيوان لكان الحق الايجاب وهو كل انسان حيوان وكذلك لو اضفنا الى السالبة

الصغرى

الصغرى كبرى سالبة فانا نقول والصغرى بحالها ولا شيء من الفرس بحجر والحق السلب
ونقول لا شيء من الفرس بناطق والحق الايجاب واذا حصل الاختلاف في الايجاب
والسلب لم يتعين احدهما للانتاج فلا يحصل النتيجة فان القياس انما يراد لتعيين
احد الطرفين والى هذا اشار المص بقوله لتوافق الوسط نعني به لتتوافق الوسط مع
الصغرى فان الانسان والفرس غير متوافقين فلا يتعدى الحكم الذي على الاوسط
الى الاصغر اما مع الايجاب فان ذات الاوسط يكون هي ذات الاصغر فالحكم على الاوسط
يكون حكما على الاصغر الشرط الثاني كلية الكبرى ليندرج الاصغر تحت الاوسط فيكون
الحكم على الاوسط حكما على الاصغر ومع الجزئية لا يلزم هذا فيحصل الاختلاف كما يقول
كل انسان حيوان وبعض الحيوان ناطق والحق كل انسان ناطق ولو قلنا في الكبرى
وبعض الحيوان فرس كان الحق السلب والسبب فيه عدم الاندراج فان الحكم على بعض
الحيوان بالفرسية ليس هو الصادق على الانسان فلا يتعدى الحكم ومع حصول
هذين الشرطين يسقط من الستة عشر اثنا عشر ويبقى المنتج اربعة فان ايجاب الصغرى
يسقط السالبتين مع المحصورات الاربع وذلك ثمانية اضرب وكلية الكبرى اسقطت
اربعا اخرى هي الجزئيات مع الموجبتين فبقيت المنتجة اربعة الاول من موجبتين
كليتين ينتج موجبة كلية كقولنا كل وضوء عبادة وكل عبادة بنية ينتج كل وضوء بنية الثاني

من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة كلية كقولنا كل وضوء عبادة لا يصح بدون النية

ينتج كل وضوء لا يصح بدون النية الثالث من موجبتين والصغرى جزئية ينتج

موجبة جزئية كقولنا بعض الوضوء عبادة وكل عبادة بنية ينتج بعض الوضوء بنية

الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض الوضوء

عبادة وكل عبادة لا يصح بدون النية ينتج بعض الوضوء لا يصح بدون النية وح

ظهران هذا الشكل ينتج المحصورات الاربع قال الشكل الثاني شرط انتاجه اختلاف

مقدمتيه في الايجاب والسلب وكلية كبراه يبقى اربعة ولا ينتج الا سالبة لما

لا اقول فلوجوب عكس احديهما وجعلنا الكبرى فموجبتان باطلتان وسالبتان

لا نتاقيان اقول الشرط في الشكل الثاني وهو الذي يكون الاوسط محمولا

فيهما امران احدهما اختلاف مقدمتيه في الكيف حتى يكون احديهما موجبة والاخرى

سالبة والشرط الثاني كلية الكبرى ومع اعتبار هذين الشرطين يسقط من الستة

عشر اثنا عشر ضربا لانه باعتبار الشرط الاول سقط الموجبتان الكليتان والجزئيتان

والموجبة الجزئية الصغرى مع الموجبة الكلية الكبرى وبالعكس والسالبتان الكليتان

والجزئيتان والسالبة الجزئية الصغرى مع السالبة الكلية الكبرى وبالعكس صارت ثمانية

وباعتبار الشرط الثاني يسقط اربعة اخرى هي الموجبة الجزئية الكبرى مع السالبتين

والسالبة

والسالبة الجزئية الكبرى مع الموجبتين بقي اربعة اضرب ينتج سالبة اما كلية او جزئية

ولا ينتج الايجاب على ما ياتي فان المص لما ذكر الشرطين شرع في بيان اشتراطهما

ببيان غير واضح وانا اوضح ما ذكره ثم اذكر وجه نقصانه ثم ابين الحق في ذلك

فاقول انما اشترط الشرط الاول وهو الاختلاف لان الشكل الثاني انما تبين بواسطة

رده الى الشكل الاول لكونه هو البين بذاته وغيره انما تبين بواسطة وذلك انما

يكون بعكس احدى مقدمتيه اما الكبرى كما في الضرب الاول واما الصغرى ثم جعلها

كبرى ثم عكس النتيجة كما في الضرب الثاني وعلى تقدير الاتفاق في الكيف لا يخلو اما

ان يكون المقدمتان معا موجبتين او يكونا سالبتين فان كانتا موجبتين فان عكست

الكبرى حتى ارتد الى الاول من غير واسطة كانت جزئية وهي لا يصلح كبرى للاول وان

عكست الصغرى وجعلت كبرى لزم ايضا المحذور المذكور وان كانتا سالبتين فان

عكست الكبرى والصغرى وجعلتها كبرى حتى رجع القياس الى الاول لم يحصل شرط

الانتاج وهو الملاقاة بين الاوسط والاصغر فلا يتعدى الحكم على ما مر في الشكل

الاول واما وجه نقصانه فهو ان هذا الشكل ليس انتاجه لرجوعه الى الاول والا

لوقع الاكتفاء بالاول عنه بل احد وجوه بيان انتاجه عندنا هو الرجوع الى الاول

ولا يلزم من عدم بيان الانتاج عدم الانتاج وايضا ههنا وجوه اخر من البيانات

لانتاج هذا الشكل غير الرجوع الى الاول كالخلف والافتراض اللهم الا ان يجعل
الى الاول شرطا فى انتاج هذا الشكل فى نفس الامر فح يتم كلامه لكن هذا عوى الدعوى
فى غاية المنع وكيف يضح بالضرب الرابع من هذا الشكل فان انتاجه انما يتبين
بالخلف او بالافتراض ولا يتم بالرد الى الاول على ما سيأتى واما بيان ما هو الحق
فى ذلك فاعلم ان هذا الشرط وهو الاختلاف كيفا لا بد منه لان المتباينين
والمتوافقين مشتركان فى ايجاب اشيا لهما وسلب اخرى عنهما ولا يقتضى ذلك
صدق احد المتباينين والمتوافقين عن صاحبه كما يقول لا شئ من الانسان بحجر
ولا شئ من الفرس بحجر مع ان الحق السلب ولو قلت فى الكبرى ولا شئ من الناطق
بحجر كان الحق الايجاب ونقول كل انسان حيوان وكل فرس حيوان مع ان السلب
ولو قلنا فى الكبرى وكل ناطق حيوان كان الحق الايجاب قال واما كلية الكبرى
فلانها ان كانت التى تنعكس فواضح وان عكست الصغرى فلا بد ان يكون سالبة
لئلا يقيا وجب عكس النتيجة ولا ينعكس لانها يكون جزئية سالبة اقول لما ذكر الدليل على
اشتراط الامر الاول شرع فى بيان اشتراط الامر الثانى بيان غير واضح ايضا ونحن
نقرر ما قال اولا فنقول قد ذكرنا ان هذا الشكل انما يظهر بيان انتاجه بالرد الى الاول
وذلك انما يكون بعكس الكبرى او بعكس الصغرى وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة وذلك انما

يتم اذا كانت الكبرى كلية لان العكس ان كان للكبرى فواضح وجوب كونها كلية لان
لان القياس يصير من الاول ونحن فقد اشترطنا فى الاول كلية كبراه وان كان
للصغرى فيجب ان يكون سالبة ليحصل الاتفاق لانها ان كانت موجبة انعكست جزئية
وجعلت كبرى والكبرى صغرى ويكون الكبرى فى الاول جزئية وهو محال واذا كانت
سالبة كلية فاذا عكست وجعلت كبرى ثم جعلت الكبرى الجزئية صغرى كانت النتيجة
سالبة جزئية والسالبة الجزئية لا تنعكس فلا يصدق الانتاج والايراد الذى ذكرناه
على بيان الاول عايد بعينه هنا والحق ان نقول لو كانت الكبرى جزئية حصل الا
خلاف الموجب للعقم فانا نقول كل انسان حيوان وليس كل جسم بحيوان والحق
الايجاب ولو قلنا فى الكبرى وليس كل حجر بحيوان كان الحق السلب ولذلك نقول
لا شئ من الانسان بحجر وبعض الجسم حجر والحق الايجاب ولو قلنا فى الكبرى وبعض
الجماد حجر كان الحق السلب ومع حصول الاختلاف لم يبق يتعين بكيفية النتيجة فلا انتاج
قال الاول كليتان والكبرى سالبة الغايب مجهول الصفة وما يصح بيعه ليس
بمجهول الصفة وتبين بعكس الكبرى الثانى كليتان والكبرى موجبة الغايب ليس
معلوم الصفة وما يصح بيعه معلوم ولازمه كالاول وتبين بعكس الصغرى وجعلها
الكبرى وعكس النتيجة الثالث جزئية موجبة وكلية سالبة بعض الغايب مجهول

ای الحکم بالایجاب اصلا

وما يصح بيعه ليس بمجهول ولازمه بعض الغايب لا يصح بيعه ويبين بعكس الكبرى على الرابع
جزئية سالبة وكلية موجبة بعض الغايب ليس بمعلوم وما يصح بيعه معلوم وتبين
بعكس الكبرى بنقيض مفرديها اقول اذا عكست الكبرى فى الضرب الاول صار القياس
من الشكل الاول هكذا الغايب مجهول الصفة ولا شئ مما هو مجهول الصفة يصح بيعه فلا
شئ من الغايب يصح بيعه وهو المطلوب واذا عكست الصغرى فى الضرب الثانى ثم
جعلها كبرى كان القياس ايضا من الاول هكذا ما يصح بيعه معلوم الصفة ولا شئ
مما هو معلوم الصفة بغايب ينتج لا شئ مما يصح بيعه بغايب ثم يعكس هذه النتيجة الى
قولنا لا شئ من الغايب يصح بيعه وهو اللازم من الضرب الاول والضرب الثالث
تبين بما تبين به الضرب الاول وهو عكس كبراه واما الضرب الرابع فقد التجأ فيه
الى العكس ايضا لكن بعكس النقيض لا بالعكس المستوى فان كبرى الضرب الرابع اذا
عكست بعكس النقيض صارت هكذا كل ما ليس بمعلوم لا يصح بيعه فاذا ضممناه الى
الصغرى صار القياس من الاول هكذا بعض الغايب ليس بمعلوم وكل ما ليس
بمعلوم لا يصح بيعه فبعض الغايب لا يصح بيعه وهو المطلوب والى عكس النقيض اشار
المص بقوله بنقيض مفرديها قال وتبين الكل فيه وفى جميع ضروبه بالخلف فيأخذ
نقيض النتيجة وهو كل الغايب يصح بيعه فيجعله الصغرى فينتج نقيض الصغرى

الصادقة

الصادقة ولا خلل الا من نقيض المطلوب فالمطلوب صدق اقول هذا الطريق
العام فى بيان نتايج الاشكال الثلثة الاخيرة وهو المسمى بقياس الخلف وذلك
بان يأخذ نقيض المطلوب ونضمه الى احدى المقدمتين لينتج ما ينافى الاخرى
او يضادها مثاله لو لم يصدق نتيجة الضرب الرابع وهى قولنا بعض الغايب لا يصح
بيعه مع صدق المقدمتين لصدق نقيضها وهو قولنا كل الغايب يصح بيعه فنجعله صغرى
وكبرى هكذا كل الغايب يصح بيعه وكل ما يصح بيعه معلوم ينتج كل الغايب معلوم وهى
يلزم
تناقض صغرى القياس وهى قولنا بعض الغايب ليس بمعلوم هذا الخلف محال لم
من الكبرى لانها مفروضة الصدق ولا من القياس لانه منتج لذاته ليس فيه خلل هو دى
فهو اذن لازم من الصغرى التى هى نقيض المطلوب فنقيض المطلوب محال لاستلزامه
المحال فالمطلوب حق لاستحالة خروج الصدق عن النقيضين وقوله ويبين فيه
الضمير فى فيه يعود الى الضرب الرابع وفى قوله جميع ضروبه الى الشكل الثانى قال الشكل
الثالث شرطه ايجاب الصغرى او فى حكمه وكلية احديهما يبقى ستة لا ينتج الا
جزئية اما الاول فلانه لا بد من عكس احديهما وجعلها الصغرى فان قدرت الصغرى
سالبة ثم عكستها لم يتلاقيا وان كان العكس فى الكبرى وهى سالبة لم يتلاقيا مطلقا
وان كانت موجبة فلا بد من عكس النتيجة ولا ينعكس اقول الشرط فى انتاج هذا

الشكل امران الاول ايجاب الصغرى او حكمه يعني انها يكون سالبة مركبة يلزمها الايجاب
الثاني كلية احديهما اما الصغرى او الكبرى ومع هذين الشرطين يبقى النتايج
ستة الموجبة الكلية الصغرى مع المحصورات الاربع والموجبة الجزئية الصغرى مع
الكليتين اما بيان اشتراط الامر الاول فلان هذا الشكل انما يبين انتاجه
برده الى الاول بعكس الصغرى او بعكس الكبرى ثم جعلها صغرى وعكس النتيجة
وعلى هذا التقدير يجب ايجاب الصغرى لانها لو كانت سالبة ثم عكستها صارت
القرينة من الشكل الاول والصغرى فيه سالبة وقد بيّنا فيما مضى ان مثل هذه
القرينة لا ينتج لعدم التلاقي بين الاوسط والاصغر وان كان العكس للكبرى
فلا يخلو اما ان يكون سالبة او موجبة فان كانت سالبة لم يحصل الملاقاة مطلقًا
اي مع العكس وبدونه فان اقتران السالبتين عقيم وان كانت موجبة وعكستها
صارت جزئية فاذا جعلت صغرى صارت القرينة من الاول وانتج جزئية سالبة
وهي لا ينعكس واعلم ان الذي اوردناه فيما مضى آت هٰهنا والحق ان يقول ان كانت
سالبة لم يحصل الملاقاة اما مع سلب الكبرى فلصدق قولنا لا شيء من الانسان
بفرس ولا شيء من الانسان بصاهل والحق الايجاب ولو قلنا في الكبرى ولا شيء
من الانسان بحجر كان الحق السلب واما مع ايجابها فلصدق قولنا لا شيء من الانسان

بفرس

بفرس وكل انسان حيوان والحق الايجاب ولو قلنا في الكبرى وكل انسان ناطق
كان الحق السلب قال واما كلية احديهما فليكون هي الكبرى اخرًا بنفسها او
بعكسها اقول هذا بيان اشتراط الامر الثاني وتقريره ان الشكل الاول قد ذكرنا
ان من شرطه كلية كبراه وهذا الشكل يرجع اليه بعكس احدى مقدمته فلا بد من كلية
احديهما ليكون هي الكبرى اخر الامر يعني بعد العكس اما بنفسها كما في الضروب التي
كبرياتها كلية او بعكسها كما في الضروب التي يكون كبرياتها جزئية فانها تبين بعكس
الكبرى وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة وكلية الكبرى الان هٰهنا انما حصلت بعد عكس
الكبرى التي هي جزء من القياس ونحو ان هذا التطويل مردي والاولى ان نقول لو
كانتا جزئيتين لم يحصل الملاقاة لاحتمال جزئية الاوسط الاصغر والاكبر كما نقول
بعض الحيوان انسان وبعضه فرس مع امتناع الايجاب ولو قلنا في الكبرى وبعضه
ناطق كان الحق الايجاب قال واما انتاج جزئية فلان الصغرى عكس موجبة
ابدًا او في حكمها اقول هذا الذي ذكره في تعليل جزئية النتيجة يشبه ما ذكره اولا
في اشتراط ما ذكره في الانتاج وتقريبه تقوله ان نقول النتيجة انما وجب كونها جزئية
لان هذا الشكل يرجع الى الاول بعكس صغراه الموجبة او السالبة المركبة وهي
انما ينعكس جزئية فيصير الاقتران من الشكل الاول من صغرى جزئية وكبرى وهي

ينتج الجزئي وهذا فيه نظر والحق ان يكون الاوسط نوعا لاحد الطرفين ويكون
الآخر فصلا له فيكذب حمل الفصل على كل افراد الجنس مثاله كل انسان حيوان وكل
انسان ناطق ويحتمل ان يكون الاوسط والاكبر نوعين للاصغر فينتج سلب الاكبر
عن كل افراد الاصغر مثاله كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان بفرس
واذا لم ينتج هذان الضربان الكليتان لم ينتجها البواقي لان هذين الضربين
اخص البواقي ولانا ذكر هذين المثالين جرى المقدمات قال الاول كلما
هما كلية موجبة كل ب ج مقتات وكل ب ج ربوي فينتج ويبين كالاول الثالث كلية
موجبة وجزئية موجبة كل ب ج مقتات وبعض ب ج ربوي فينتج مثله وتبيين بعكس
الكبرى وجعلها صغرى وعكس النتيجة الرابع كلية موجبة وكلية سالبة كل ب ج مقتات
وكل ب ج لا يباع بجنسه متفاضلا فينتج بعض المقتات لا يباع ويبين بعكس الصغرى
الخامس جزئية موجبة وكلية سالبة بعض ب ج مقتات وكل ب ج لا يباع بجنسه متفاضلا
فينتج ويبين مثله السادس كلية موجبة وجزئية سالبة كل ب ج مقتات وبعض
ب ج لا يباع فينتج مثله وتبيين بعكس الكبرى على حكم الموجبة وجعلها الصغرى
وعكس النتيجة اقول اذا عكست الصغرى في الضرب الاول صارت هكذا بعض
المقتات ب ج فاذا ضم الى الكبرى صار في القرينة من الاول وانتج ما ذكر

وكذلك

وكذلك الضرب الثاني والضرب الثالث اذا عكست كبراه صارت بعض الربوي
ب ج فاذا جعلت صغرى للصغرى صار القياس هكذا بعض الربوي ب ج وكل ب ج مقتات
وانتج من الاول بعض الربوي مقتات ثم يعكس النتيجة الى قولنا بعض المقتات
ربوي والضرب السادس تبيينه المصنف بعكس كبراه على حكم الموجبة وذلك بان يرد
هذه السالبة الى الموجبة المعدولة فنقول بعض ب ج هو لا يباع بجنسه ثم يعكس هذه
الموجبة الى قولنا بعض المقتات لا يباع بجنسه وفي هذا البيان نظر قال ويبين
مع جميعه بالخلف اليضا فيأخذ نقيض النتيجة كما تقدم الا انه يجعله الكبرى اقول
الضمير في قوله وتبيين عايد الى هذا الضرب الاخير وفي قوله جميعه عايد الى الشكل الثالث
وقوله كما تقدم حوالة على ما تقدم ذكره في الشكل الثاني ثم فرق بينهما بان النقيض ههنا
يجعل كبرى وفي الشكل الثاني جعلناه صغرى وبيان الخلف في الضرب الاخير ان يقول
لو لم يصدق بعض المقتات لا يباع صدق نقيضه كل مقتات يباع فنجعله الكبرى
وصغرى القياس صغرى هكذا كل ب ج مقتات يباع ينتج كل ب ج يباع وهو ينافي نقيض
الكبرى وكذلك يجري هذا البيان في جميع ضروب هذا الشكل وهو بيان عام قال
الشكل الرابع وليس تقديما وتأخيرا للاول لان هذا ينتج عكسه والجزئية السالبة فيه قبله
لانها لا تنعكس وان نقلتا وقلبتا فان كانت الثانية لم يتلاقيا وان كانت الاولى لم

للكبرى واذا كانت الصغرى موجبة كلية فالكبرى على الثلث وان كانت سالبة كلية فا
لكبرى موجبة كلية لانها ان كانت جزئية وبقيت وجب جعلها الصغرى وعكس
النتيجة وان عكست وبقيت لم يصلح للكبرى وان كانت سالبة كلية لم يتلاقيا بوجه
فان كانت موجبة جزئية فالكبرى سالبة كلية لانها ان كانت موجبة كلية وفعلت الاول
لم يصلح للكبرى وان فعلت الثانى صارت الكبرى جزئية وان كانت جزئية فابعد
فينتج منه خمسة اقول قد يتوهم ان الشكل الرابع وهو الشكل الاول لكن قد غير ترتيب
المقدمتين فيه فالمص ازال هذا الوهم بان ينتجه هذا الشكل عكس نتيجة الشكل الاول
والمنتج للاصل واعلم ان السالبة الجزئية لا يجوز استعمالها فى هذا الشكل كما فى الاول ونحن
نقرر ما ذكره المص فنقول هذا الشكل يرجع الى الاول اما بعكس المقدمتين ويرجع الى
الثانى بعكس الصغرى والى الثالث بعكس الكبرى فالسالبة الجزئية اما ان يكون صغرى
او كبرى فان كانت صغرى لم يمكن بيان النتيجة بالرد الى الاول لان البيان اما بعكس
للمقدمتين وهذه لا ينعكس واما بالقلب فيكون كبرى الاول سالبة جزئية وهو عقيم
ولا بالثانى لانها لا ينعكس ولا بالثالث لان الكبرى ان كانت سالبة لم يحصل التلاقى
فانه يصدق ليس كل انسان بفرس ولا شئ من الصاهل بانسان فيجب ان يكون
موجبة وهى ينعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين وان كانت كبرى لم يمكن بيانها

بالرد

بالرد الى الاول لان صغرى الاول يجب ان يكون موجبة وكبراه كلية فلا يمكن بيانه بالقلب
ولا بالرد الى الثانى لان كبرى الثانى يجب ان يكون كلية ولا بالثالث لانها لا تنعكس
وقول المص لانها لا تنعكس اشارة الى انه لا يمكن بيان النتيجة بالرد الى الاول بواسطة
عكس المقدمتين ولا بالرد الى الثانى ان كانت صغرى ولا الى الثالث ان كانت كبرى
وقوله وان بقيتا وقلبتا فان كانت الثانية لم يتلاقيا وان كانت الاولى لم يصلح للكبرى
يعنى به واذا لم يرجع فى البيان الى العكس بل الى القلب وهو تغير الترتيب الذى
هو الطريق الثانى فى وجه رجوع هذا الشكل الى الاول وقوله وان كانت الثانية
تريد به ان كانت السالبة الجزئية هى الكبرى قبل القلب لم يتلاقيا لاشتماله على قياس
يكون صغراه فى الاول سالبة وقد بينا فى الاول عدم التلاقى وقوله وان كانت الاولى
لم يصلح للكبرى تريد به ان كانت السالبة الجزئية هى الصغرى قبل القلب ثم جعلت الكبرى
بان غير الترتيب كانت الكبرى فى الاول جزئية والجزئية لا تصلح لذلك وليس فيما ذكره
المص ابطال الرد الى الثانى على تقدير كونها كبرى ولا ابطال الرد الى الثالث على تقدير
كونها صغرى ونحن قد ذكرناه فى هذا البيان نظر والحق ان السالبة الجزئية لا يصلح صغرى
لصدق قولنا ليس كل انسان بفرس وكل ناطق انسان والحق السلب وتقول ليس كل
حيوان بانسان وكل ناطق حيوان والحق الايجاب ومع السالبة عقم لما ذكرناه

ولا كبرى فانه يصدق كل انسان حيوان وليس كل حساس بانسان مع كذب السلب ولو
قلت في الكبرى وليس كل حجر انسان كان الحق السلب واذا ظهر ذلك تبين ان السالبة
الجزئية لا يجوز استعمالها في هذا الشكل فسقطت سبعة اضرب واعلم ان الصغرى الموجبة
الكلية يجوز استعمالها مع الكبريات الثلث اعني الموجبة الكلية والجزئية والسالبة الكلية
ويكون ناتجة فهذه ثلثة اضرب واذا كانت الصغرى سالبة كلية فاستعمالها مع الموجبة
الكلية لا غير وهذا ضرب اخرى لانها لو استعملت مع غيرها فاما ان يكون مع الموجبة
الجزئية او مع السالبة الكلية وهما عقيمان اما الاول فلان هذا القياس لا يمكن بيانه
الى الاول بالرد بواسطة القلب لانه ح يكون النتيجة سالبة جزئية ويجب عكسها ح
لكن السالبة الجزئية لا ينعكس ولا بالعكس لانا اذا عكسنا المقدمتين كانت الصغرى
في الاول سالبة والكبرى فيه جزئية والمص اختار في ابطال هذا القسم اختلال الشرط
الثاني لاحتمال ان يكون السالبة مركبة ولا الى الثاني بواسطة عكس الصغرى لان
الكبرى ح يكون جزئية في الثاني وهو عقيم ولا الى الثالث لان الصغرى ح يكون سالبة
فيه والحق ان نقول لانه يصدق لا شيء من الانسان بفرس وبعض الحيوان انسان
مع كذب السلب واما الثاني فلعدم التلاقي مطلقا فانه يصدق لا شيء من الانسان
بفرس ولا شيء من الصاهل بانسان مع كذب السلب ولو قلنا في الكبرى ولا شيء

من

من الحجر بانسان كان الحق السلب واذا كانت الصغرى موجبة جزئية فالكبرى سالبة كلية
غير وهو ضرب واحد لانها لو كانت الكبرى موجبة كلية لم يمكن بيانها بالرد الى
الاول بواسطة القلب لصيرورة الكبرى في الاول جزئية ولا بالعكس لانعكاس الموجبة
الكلية الى الموجبة الجزئية وقول المص وفعلت الاول اشارة الى القلب والثاني
اشارة الى العكس ولا يمكن البيان بالرد الى الثاني لعدم انتاج الموجبتين فيه
ولا الى الثالث لكون الكبرى جزئية ح ولو كانت الكبرى موجبة جزئية كان المحال
المذكور لازما بغير واسطة العكس واليه اشار بقوله فيما بعد والحق الذي يصدق بعض
الحيوان انسان وكل فرس حيوان مع كذب الايجاب فقد اتضح من هذا ان المنتج
خمسة اضرب والضابط في اشتراط الانتاج امران الاول عدم اجتماع السلب والجزئية
فيه الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية الثاني كلما كانت الصغرى موجبة جزئية
كانت الكبرى سالبة كلية قال الاول كل عبادة مفتقرة الى النية وكل وضوء عبادة
فينتج بعض المفتقر وضوء وتبين بالقلب فيهما وعكس النتيجة الثاني مثله والثانية
جزئية الثالث كل عبادة لا يستغني عن الوضوء وكل وضوء عبادة فينتج ليس كل مستغن
بوضوء وتبين بالقلب وعكس النتيجة الرابع كل مباح مستغن وكل وضوء ليس بمباح
فينتج بعض المستغني ليس بوضوء وتبين بعكسهما الخامس بعض المباح مستغن وكل وضوء

ليس بمباح وهو خلاف اقول الضرب الاول هو المركب من الموجبتين الكليتين وينتج الموجبة
والبيان بتغيير الترتيب حتى يصير من الاول وعكس النتيجة الكلية الى الموجبة الجزئية
لا ينتج هذا الضرب الكلية فانه يصدق كل انسان حيوان وكل ناطق انسان مع كذب
كل حيوان ناطق والضرب الثاني ما يكون من موجبتين والكبرى جزئية مثاله كل عبادة
مفتقرة الى نية وبعض الوضوء عبادة ينتج بعض المفتقر وضوء وبيانه بالقلب ايضاً
وعكس النتيجة والثالث ما تركب من الصغرى السالبة مع الكبرى الموجبة الكلية وينتج سالبة
كلية والرابع ما تركب من الكليتين لكن الكبرى هي السالبة وينتج سالبة جزئية حتى تعكس
المقدمتين مثاله كل مباح مستغن وكل وضوء ليس بمباح فان الصغرى ينعكس الى قولنا
بعض المستغني مباح والثانية تنعكس الى قولنا كل مباح ليس بوضوء وهما ينتجان بعض المستغني
ليس بوضوء وهما ينتجان بعض المستغني ليس بوضوء ولا ينتج السالبة الكلية فانه يصدق
كل انسان حيوان ولا شيء من الفرس بانسان مع كذب السلب الكلي والخامس ما
تركب الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية مثاله بعض المباح مستغن وكل
وضوء ليس بمباح وينتج بعض المستغني ليس بوضوء والبيان بعكس المقدمتين ايضاً
ويمكن البيان بالخلف والعكس والافتراض قال والاستثنائي ضربان ضرب بالشرط
ويسمى المتصل والشرط مقدماً والجزاء تالياً والمقدمة الثانية استثنائية اقول لما فرغ الكلام

في الاقترانيات

في الاقترانيات شرع في الاستثنائيات وهي الاقسام التي يكون النتيجة او نقيضها
مذكوراً فيه بالفعل وهي على قسمين فانه لما اشتمل على المقدمة الشرطية وكانت الشرطية
ينقسم الى متصلة ومنفصلة كان القياس منقسماً باعتبار هذين الى قسيم المتصل والمنفصل
مثال المتصل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود هذا فيه حرف الشرط وهي لفظان
او ما يقوم مقامها والشرط وهو قولنا ان كانت الشمس طالعة يسمى المقدم لتقدمه
بالطبع والجزاء وهو قولنا فالنهار موجود يسمى التالي لتأخره عن الاول فاذا استثنينا
وقلنا لكن الشمس طالعة كانت هذه مقدمة ثانية وهي الاستثنائية وكذلك لو استثنينا
النقيض للنقيض قال وشرط انتاجه ان يكون الاستثناء لعين المقدم فلازمه عين
او لنقيض التالي فلازمه نقيض المقدم وهذا حكم كلي لازم مع ملزومه والا لم يكن لازماً مثل
ان كان هذا انساناً فهو حيوان واكثر الاول بان والثاني بلو اقول شرط القياس الا
ستثنائي ان يكون المتصلة لزومية وهي التي يكون المقدم فيها موجباً للتالي ومضايفاً له
وان يكون الاستثناء لعين المقدم او لنقيض التالي اما الشرط الاول فلانها لو كانت
اتفاقية لم يفد القياس شيئاً فان المقدمة المستثناة والنتيجة معاً يجب ان يكونا معلومي
الثبوت قبل تركيب القياس واما الثاني فلانه لو استثني نقيض المقدم او عين التالي لم يلزم
من رفع الخاص ولا من اثبات العام شيء واذا تحقق هذان الشرطان فالمنتج في هذا

القياس امران احدهما استثناء عين المقدم لانتاج عين التالي مثل ان كان هذا انسانا

فهو حيوان لكنه انسان فانه يلزم منه انه حيوان الثاني استثناء نقيض التالي لانتاج نقيض

المقدم كما لو قلت لكنه ليس بحيوان فانه يلزم منه انه ليس بانسان وانما وجب انتاج هذين

الاستثنائيين لان معنى اللزوم هو وجود الثاني عند وجود المقدم وعدم المقدم عند

عدم التالي فان المقدم لما كان واجبا ان يكون اخص او مساويا وكان وجود الاخص

والمساوي يستلزم وجود الاعم او المساوي وعدم الاعم او المساوي يستلزم عدم

الاخص او المساوي كان استثناء عين المقدم ونقيض التالي منتجين بخلاف

غيرهما وقد يتوهم من لا تحقيق له ان اللزوم اذا كان من الطرفين كانت النتائج اربعة

والحق ان ههنا لزومين وقوله والكل الاول بان والثاني بلو اشارة الى ان ارادة

استثناء المقدم غالبا انما يكون اذا كانت المتصلة مشتملة على حرف ان الموجب للربط

قال ويسمى بلو قياس الخلف وهو اثبات المطلوب بابطال نقيضه اقول الاقيسة

الخلفية لوضع مقدماتها نقائض المطلوب وينتج فيها نقائض التوالي لينتج نقائض

المقدمات فهي غالبا انما يكون بحرف لو لانها دالة على ثبوت الامتناع للامتناع

واعلم ان قياس الخلف من القياسات المركبة وهو انما يتم بقياسين اقتراني و

استثنائي ولا بد فيه من مقدمتين صادقتين او مفروضتي الصدق مثاله لو لم يصدق

فوان

قولنا لا شيء من ح ر صدق بعض ح ر وهذه مقدمة متصلة مقدمها فرض المطلوب

غير حق جلي وتالها مايلزم ذلك وهو كون نقيضه حقا وتضمها الى مقدمة اخرى

صادقة وهي قولنا لا شيء من ر ا ينتج لو لم يصدق لا شيء من ح ر صدق ليس بعض

ح ا ثم يستثنى نقيض هذه النتيجة فيقول لكن ليس بعض ح ا اي كل ح ا ينتج نقيض

المقدم وهو صدق قولنا لا شيء من ح ر فهو اثبات المطلوب بابطال نقيضه قال

وضربه الشرط ويسمى المنفصل ويلزمه بعدد اللازم مع التنافي فان تنافيا اثباتا

ونفيا لزم من اثبات كل نقيضه ومن نقيضه عينه فيجيء اربعة مثاله العدد زوج او فرد

لكنه الى اخرها وان يتنافيا اثباتا لا نفيا لزم من اثبات كل نقيضه ومن نقيضه الاولان

مثاله الجسم اما جماد او حيوان وان يتنافيا نفيا لا اثباتا لزم الاخيران مثاله الخنثى اما

لا رجل او لا امراة اقول هذا هو القسم الثاني من اقسام الاستثنائيات وهو الذي

يكون المقدمة الشرطية منفصلة ولابد فيه من قضيتين يحصل بينهما التنافي واطلاق اللازم

في قول المص ويلزمه بعدد اللازم مع التنافي على القضيتين لا يخلو من تسامح واعلم ان

التنافي بين القضيتين اما ان يكون في الوجود والعدم معا ويسمى المنفصلة المشتملة

عليها حقيقية واما ان لا يكون كذلك ويسمى القضية المشتملة عليها غير حقيقية وهي

لا يخلو اما ان يشتمل على قضيتين حكم بالتنافي فيهما في الوجود مع جواز الجمع بينهما في العدم

وهذه يسمى مانعة الجمع واما ان يشتمل على قضيتين حكم فيهما بالتنافى بينهما فى العدم مع

جواز الجمع بينهما فى العدم وهذه يسمى مانعة الجمع واما ان يشتمل على قضيتين حكم فيهما

بالتنافى بينهما فى العدم مع جواز اجتماعهما فى الوجود ويسمى مانعة الخلو والقضية الاولى

انما تركب من القضية ونقيضها او منها وما ساوى نقيضها كقولنا العدد اما زوج

او لا زوج او العدد اما زوج او فرد والثانية انما تركب من القضية والاخص من نقيضها

كقولنا هذا الشئ اما ان يكون حجرا او شجرا فان الشجر اخص من اللاحجر والثالثة

انما تركب من القضية والاعم من نقيضها كقولنا زيد اما ان يكون فى البحر او لا

يغرق فان عدم الغرق اعم من عدم الكون فى البحر اذا عرفت هذا فنقول القضية التى

جعلت مقدمة فى القياس الاستثنائى اما ان يكون حقيقية او مانعة الجمع او مانعة الخلو

فان كان الاول كانت النتائج اربعا فان استثناء عين كل واحد منهما ينتج نقيض الاخرى

لاستحالة الجمع بينهما واستثناء نقيض كل واحد منهما ينتج عين الاخرى لاستحالة الخلو

عنهما كقولنا العدد اما زوج او فرد لكنه زوج فهو ليس بفرد لكنه فرد فهو ليس بزوج

لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج والى هذه النتائج الثلثة اشار المص

بقوله الى آخرها وان كان الثانى كانت النتائج ثنتين هما الاولان اعنى الذى ينتج

باستثناء العين لان استثناء عين كل واحدة منهما ينتج نقيض الاخرى لاستحالة

الجمع ولا ينتج الاخران لان استثناء نقيض كل واحد منهما استثناء لوجود العام فلا

يلزم منه وجود الخاص كقولنا الجسم اما جماد او حيوان لكنه جماد فهو ليس بحيوان

لكنه حيوان فهو ليس بجماد وان كان الثالث كانت النتائج ثنتين وهما الاخران

اعنى الذى ينتج باستثناء النقيض استثناء نقيض كل واحد منهما ينتج عين

الاخرى لاستحالة الخلو ولا ينتج الاولان لعدم استلزام وجود العام وجود الخاص

كقولنا الخنثى اما لا رجل او لا امراءة لكنه رجل فهو لا امراءة لكنه امراءة فهو لا رجل

قال ويرد الاستثنائى الى الاقترانى بان يجعل الملزوم وسطا والاقترانى الى المنفصل

بذكر منافيه معا اقول اذا اردنا رد الاستثنائى الى الاقترانى جعلنا الملزوم وهو المقدم

وسطا مثاله ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان فاذا اردنا

رده قلنا هذا انسان وكل انسان حيوان ينتج هذا حيوان فالانسان وهو

الملزوم صار فى هذا القياس وسطا ومثاله فى المنفصلات قولنا العدد اما زوج

او فرد لكنه زوج فليس بفرد وهذا العدد زوج وكل زوج ليس بفرد فهذا ليس بفرد

ومثال رد الاقترانى الى المنفصل ان يقول فى هذا المثال اما ان يكون هذا

الانسان حيوانا او لا يكون ثم يستثنى العين لانتاج النقيض قال والخطأ فى

البرهان لمادته وصورته فالاول يكون فى اللفظ للاشتراك او فى حرف العطف

نحو لخمسة زوج وفرد ونحو حلو حامض وعكسه طبيب ماهر وكاستعمال المتباينة كالمترادفة
كالسيف والصارم اقول الخطاء في القياس اما ان يكون في المادة واما ان يكون
في الصورة واما ان يكون فيهما معًا والمص لم يذكر الجميع ونحن نشرح ما قاله ونحيل با
لباقي على كتاب الاسرار فنقول اما الخطاء من قبل المادة فاما ان يكون لفظيًا
واما ان يكون معنويا فالاوّل يكون في جوهر اللفظ المفرد ويكون في احواله اما الذي
يكون في جوهره فان يكون اللفظ مشتركا بين معنيين فاذا اطلق على احد المعنيين وفهم
منه غير ما اريد به وقع الخطاء ويدخل تحت المشترك وهو الذي يكون اللفظ قد
وضع لماهيتين على سبيل الحقيقة والمجاز والحقيقة وانباء ذلك والذي يكون في
احواله لم يتعرض له المص وقد يكون الخطاء في اللفظ المركب في نفس التركيب وذلك
دقا
مثل قولنا الخمسة زوج وفرد فان الواو ان اريد بها الجمع في الذوات كان القول صا
فان الخمسة تركب من عددين زوج وفرد وان اريد بها الجمع في الصفات كان
كاذبًا وهذا المثال اشتباه بما يكون اللفظ فيه مشتركا وقد يكون الخطأ في المركب
لا في نفس التركيب اما لان اللفظ مركب وفصل وبالعكس فكذب اذا تغيرت
حاله مثال الاوّل قولنا هذا حلو حامض للمز فانه يصدق عليه هذان المعنيان
جمعًا ويكذب عليه تفاريقه مثال الثاني انا اذا فرضنا زيدا طبيبا وخياطا وهو غير

ماهر في الطب وماهر في الخياطة فانه يصدق عليه انه طبيب بانفراده وانه ماهر
بانفراده اي في الخياطة واذا جمع كذب لانه ليس ماهرًا في الطب وقد يكون الخطأ
لوقوع الاشتباه بين لفظين احدهما يدل على الذات والآخر على الصفة كالسيف
والصارم اذا اخذ اجميعًا دالين على الذات قال ويكون في المعنى لالتباسها بالصادقة
كالحكم على الجنس بحكم النوع وجميع ما ذكر في النقيض وكجعل غير القطعي وكجعل العرض
كالذاتي وكجعل النتيجة مقدمة بتغير ويسمى المصادرة ومنه المضايقة وكل قياس
دوري والثاني انه يخرج عن الاشكال اقول هذا هو القسم الثاني من الاغلاط وهو
الذي يكون الغلط فيه معنويًا وهو على اقسام يذكر منها نحن ههنا ما ذكره المص وهي
ان يكون السبب فيه الاشتباه بالصادق كالحكم على الجنس بما حكم به على النوع مثاله
ان من راى سيالا اصفرًا كالمرة فظن ان كل سيال اصفر مرة وربما كان حلوا
كالعسل والسبب في هذا الغلط هو ايهام العكس او يقع الغلط بسبب الاغفال
للشرائط الثمانية المذكورة في التناقض او يقع الغلط بسبب جعل الامور المظنونة
كالقطعية وهو انما يستعمل كثيرًا في الجدل او ان يكون الغلط بسبب جعل الوصفي
كالذاتي او بالعكس كالماشي جنسًا للانسان والحيوان عرضًا او يكون السبب
فيه جعل النتيجة مقدمة بتغير لفظي كما تقول الانسان ضاحك لان الانسان بشر

وكل بشر ضاحك فالكبرى هي النتيجة بعينها يدل لفظها بلفظها وهذا النوع يسمى المصادرة
على المطلوب ومن المصادرات على المطلوب المتضايفات كما تقول زيد اب لان له
ابنا ومن المصادرات على المطلوب القياسات الدورية وهي التي يثبت فيها احدى
مقدمتي قياس بقياس يتألف من النتيجة القياس الاول وعكس المقدمة الاخرى
عكسا كليا كما تقول كل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك ينتج كل انسان ضاحك ثم
يستدل على قولنا كل انسان ناطق بقولنا كل انسان ضاحك وكل ضاحك ناطق وقوله
والثاني ان يخرج عن الاشكال يشير به الى ما يقع الاختلال فيه من جهة الصورة وذلك
انما يكون بالخروج عن الاشكال المنتجة اما بان لا يكون بين المقدمتين اشتراك في الحد
الاوسط او يكون الاشتراك حاصلا لكن قد اهمل بعض الشرائط المعتبرة في الانتاج
من سالبة صغرى في الاول او كبرى جزئية فيه وعلى هذا القياس **قال** مبادي اللغة
ومن لطف الله تعالى احداث الموضوعات اللغوية فلنتكلم على حدها واقسامها
وابتداء وضعها وطريق معرفتها **اقول** ان النوع الانساني خلق لا كغيره من الا
نواع الحيوانية فانه يفتقر في معاشه الى امور لا يمكن بقاؤه بدونها وتلك الامور لا بد
فيها من المعاونة والمشاركة والمعاونة والمشاركة انما يتم اذا عرف كل شخص ما في ضمير
غيره من الاشخاص وتلك المعرفة لا بد فيها من طريق ولما كانت الحركات والاشارات

والرقوم

والرقوم تحتاج الى تعسف وهي غير وافية بهذا الغرض فانه ليس كل ما في الضمير يمكن
الاشارة اليه اشارة حسية ولا بوضع له رقوم يدل عليه وكان الهواء الخارج من النفس
امرا ضروريا وجب في عناية الله تعالى بالرعية وضع الالفاظ التي تحصل بسبب الاصوات
الحاصلة من الهواء لكونه اخف واتم تحصيلا للغرض واعلم ان البحث عن المبادي اللغوية
لا يخلو عن اربعة اقسام عن معرفة حدها فان الطالب لماهية انما يتوصل اليها بتحديدها
وعن ذكر اقسامها فانه بعد الفراغ عن البحث عن الماهية لا بد من البحث تلك الماهية
وعن ابتداء الوضع فانه بعد البحث عن ما مضى لا بد من البحث عن سبب تحصيل
الماهية وانه هل هو توقيفي او اصطلاحي وعن طريق المعرفة من انها ضرورية او نظرية — اصطلاحي
البحث الاول في حدها **قال** حد كل لفظ وضع لمعنى **اقول** اللفظ جنس للمهمل والدال
على معنى فاذا قيد بالثاني خرج الاول واعلم ان دلالة اللفظ على المعنى قد تكون بالوضع وقد
تكون بالعقل وقد يكون بالطبع واللغة انما هي اللفظ الدال على معنى بالوضع والى هذا اشار
المصنف بقوله وضع اما ما دل بالعقل كدلالة الصوت على المصوت او بالطبع كدلالة اح
على اذى الصدر فليس من الالفاظ اللغوية وفي قول المصنف كل لفظ وضع لمعنى تسامح
فان لفظي الكل والبعض لا يجوز ذكرهما في تحديد الماهيات البحث الثاني في الاقسام
قال اقسامها مفرد ومركب المفرد اللفظ الكلمة الواحدة وقيل ما وضع لمعنى ولا جزء له يدل

فيه والمركب بخلافه فيهما فنحو بعلبك مركب على الاول لا الثاني ونحو تضرب بالعكس اقول الالفاظ
ينقسم بحسب مايدل عليه وبحسب اعتبار نسبة بعضها الى بعض وبحسبها في نفسها وهي
القسمة التي ذكرها المص هي بالاعتبار الاخير فان اللفظ ان كان كلمة واحدة فهو
مفرد كزيد وان كان مشتملا على كلمتين واكثر فهو مركب ككلام زيد هذا اذا اعني بالمفرد
التلفظ بكلمة واحدة وبالمركب مايخالفه وان عني بالمفرد ماوضع لمعنى ولاجزء له يدل
فيه وبالمركب مايخالفه كانت القسمة الى المفرد والمركب قسمة بالاعتبار الاول ولا شك
في مغايرة هذه القسمة للاولى لتغاير الاعتبار فيهما والمفرد بالمعنى الاول مغاير له بالمعنى
الثاني وبينهما عموم من وجه فانهما يصدقان على زيد فانه كلمة واحدة فيصدق
عليه حد الاول للمفرد وهو لفظ وضع لمعنى ولاجزء له يدل فيصدق عليه حد الثاني
ويتباينان في الصدق فان المفرد بالمعنى الاول لايصدق على مجموع بعلبك اذا
جعل علما على البلدة المعروفة ولا على عبد الله اذا جعل علما على شخص لاشتمالهما
على لفظين اضيف احدهما الى الاخر بل يكون مركبا ويصدق عليهما المفرد بالمعنى
الثاني لعدم دلالة جزء كل واحد منهما على ماوضع له قبل التركيب والعلمية لانتفاء
القصد له والدلالة تابعة للقصد ونحو تضرب وامثاله من الافعال المضارعة
التي لغير الغايب غير مفرد بالمعنى الثاني لاشتمالها على جزء دال هو التاء والنون والهمزة

فانها

فانها تدل على الفاعلين فهي مركبة وهي مفردة بالمعنى الاول لانها لفظ واحد ولقائل
ان يقول الكلمة لفظ وضع لمعنى مفرد فنحو بعلبك مفرد بالاعتبارين اما بالاعتبار
الثاني فظاهر واما بالاعتبار الاول فلانه ليس متضمنا لكلمتين اذ لادلالة لا
جزائها حالة العلمية قال ويلزمهم ان نحو ضارب ومخرج مما لاينحصر مركب اقول
اخذ يعترض على المنطقيين في تعريفهم المفرد بما ذكره ثانيا وهو الذي ليس له جزء
دال ووجه اللزوم ان الالف من ضارب يدل على الفاعل والميم من مخرج يدل على
المفعول كما ان حروف المضارعة تدل على الفاعلين وعندي في هذا الالزام نظر
فان قلت ان ضاربا ومخرجا وماشا كلهما من اسماء الفاعلين والمفعولين لها
دلالة على المصدر وعلى شيء وجد له المصدر بسبب التعريف الذي هو الجزء الصوري
وكذلك الافعال الماضية فانها دالة على المصدر بجواهرها وعلى الزمان بصيغتها
الثاني ان نحو ضارب المنون يدل على احد الزمانين والجواب عن الاول ان
الجزء المذكور في تعريف المفرد انما هو الجزء المسموع الملفوظ به المتميز عن ساير الا
جزاء في السمع والجزء الصوري ليس بهذه المثابة وعن الثاني ان التنوين ليس دالا
على احد الزمانين بل الدال عليه انما هو اسم الفاعل والتنوين علامة على كون اسم
الفاعل دالا عليه او نقول انه مع التنوين مركب ولا استبعاد في ذلك قال وينقسم المفرد

الى اسم وفعل وحرف اقول المفرد جزء من المركب فالعلم به متقدم على العلم بالمركب ولذلك بدء

المقر بالبحث عنه وقسمه الى اقسام ثلثة يشترك فى جنس وهو كونها الفاظاً دالة على معان

مفردة بالوضع ويتميز الحرف عنهما بعدم استقلاله فى الدلالة وشرك الفعل والاسم فى سوت

ما عدم عن الحرف ثم تميز الفعل عن الاسم بالدلالة على الزمان المعين والاسم عن الفعل

بعدمه قال ودلالته اللفظية فى كمال معناها دلالة مطابقة وفى جزءه دلالة تضمن وغير

اللفظية التزام وقيل اذا كان ذهنياً اقول الدلالة اللفظية عبارة عن فهم المعنى من

اللفظ عند اطلاقه او تخيله بالقياس الى العالم بالوضع وهى لا يخلو عن ثلثة اقسام

لانها اما ان تدل على المعنى الموضوع له او على جزء المعنى او على الخارج عنه والاول يسمى

دلالة المطابقة ليطابق المعنى واللفظ اى توافقهما كدلالة الانسان على الحيوان الناطق

والثانى يسمى دلالة التضمن لتضمن المعنى الموضوع له اللفظ للمفروض مدلولاً

عليه كدلالة الانسان على الحيوان او الناطق والثالث يسمى دلالة الالتزام للزوم المعنى

المدلول عليه للموضوع له كدلالة على قابل صنعة الكتابة واعلم ان فيما ذكره المصر

اشكالين الاول انه جعل دلالة الالتزام غير لفظية فان كان المراد من اللفظية

الوضعية فيجب عليه ان لا يجعل دلالة التضمن ايضا لفظية اذ اللفظ الموضوع لكمال

الحقيقة ليس موضوعاً لاجزائها وان كان المراد منها ما حصل الدلالة بمشاركة من

الوضع

الوضع فالالتزام ايضا بهذه المثابة فانه لولا وضع الانسان لمعناه لم يلزم من

اطلاق الانسان فهم لازمه والحق فى هذا الباب ان الدلالة اللفظية عرفاً

انما هى دلالة المطابقة والباقيتان حاصلتان بمشاركة الوضع والعقل والا

شكال الثانى ان قوله وقيل اذا كان ذهنياً يشعر بحصول الدلالة الالتزامية وان

لم يكن اللزوم ذهنياً وهو خطاء فان الملازمة الذهنية شرط فى الدلالة الالتزامية

لان اللفظ غير موضوع للمعنى والتقدير عدم لزوم انتقال الذهن من المعنى الى

الخارج فح لا يكون اللفظ دالاً على الخارج اصلاً قال والمركب جملة وغير جملة والجملة

ما وضع لافادة نسبة ولا يتاتى الا فى اسمين او فى فعل واسم ولا يرد حيوان

ناطق وكاتب فى زيد كاتب لانها لم يوضع لافادة نسبة اقول لما فرغ من الكلام

فى تعريف المفرد انتقل الى الكلام فى تقسيم المركب وهو على قسمين بحسب ما يدل عليه الاول

الجملة وهو ما وضع لافادة نسبة كقولنا زيد كاتب وهو المسمى عند النحويين كلاماً

وهذا المركب هو الذى يحسن السكوت عليه وانما قسم المص المركب الى الجملة وغيرها

لا الى الكلام وغيره لوجهين الاول ان الكلام على مذهبه قد يطلق على الحروف

المسموعة وعلى الكلام النفسانى فعدل عن اللفظ المشترك الى ما لا اشتراك فيه

الثانى ان الكلام فى اصطلاح الاصوليين لا يشترط فيه الافادة ولا الاسناد واعلم

ان الجملة لا يتألف الا من اسمين او من اسم وفعل يكون الاسم محكوما عليه والفعل
محكوما به وذلك لان التركيب من هذه الثلثة يمكن على تسعة اوجه اثنان تامان
وهما ما ذكرناه والبواقي غير تامة لاشتمالها على فعل محكوم عليه او حرف محكوم عليه
وبه وهو باطل واعلم ان المص اورد اشكالا على ما ذكره في حد الجملة وتقديره
ان يقول هذا الحد غير مطرد فانه قد وجد ما ذكرتم في مثل قولنا حيوان ناطق وفي
مثل قولنا كاتب في قولنا زيد كاتب فان الاول قد وضع لافادة نسبة النطق الى
الحيوان والثاني وضع لافادة نسبة الكتابة الى ذات مع ان المحدود غير موجود فيهما
اذ لا يصدق على كل واحد من هذين المثالين اسم الجملة واجاب بالمنع من
وجود الحد اذ المراد بالنسبة الخبرية وهي غير موجودة في المثالين وفي هذا الجواب
نظر والاولى تقييد الحد بقولنا يحسن السكوت عليه قال وغير الجملة الجزء يسمى
مفردا ايضا اقول غير الجملة هو الذي لم يوضع لافادة نسبة ويسمى المفرد ايضا فيكون
اسم المفرد مشتركا بين هذا وبين ما مضى والفرق بينهما ان الاول لا يصدق على
تركيب الصفة والموصوف ولا على المركب من المهملات او من المهمل والمستعمل بخلاف
هذا فان هذين يدخلان في هذا المفرد قال والمفرد باعتبار وحدته ووحدة
مدلوله وتعدده ما اربعة اقسام اقول هذه قسمة اخرى للمفرد باعتبار نسبته الى مفهوم

آخر

آخر وهي تشتمل على اربعة اقسام الاول ان يكون اللفظ والمعنى واحدا والثاني ان
يكون اللفظ كثيرا والمعنى كثيرا والثالث ان يكون اللفظ واحدا والمعنى كثيرا
والرابع ان يكون اللفظ كثيرا والمعنى واحدا قال فالاول ان اشترك في مفهومه كثيرون
فهو الكلي فان تفاوت كالوجود للخالق والمخلوق فمشكك والا فمتواطئ وان لم يشترك
فجزئي ويقال للنوع ايضا جزئي والكلي ذاتي وعرضي كما تقدم اقول هذا
هو القسم الاول من الاربعة وهو الذي يكون اللفظ واحدا والمعنى واحدا وهو على قسمين
الاول ان يكون مفهومه لا يمنع من وقوع الشركة فيه كالحيوان والثاني ان يكون مفهومه
مانعا من وقوع الشركة كزيد والاول يسمى كليا واعلم ان الشركة لا يشترط وجودها بالفعل
فان لفظ الشمس كلية وان لم يقع فيها شركة ولا يشترط ايضا الشركة الذهنية فان من
الالفاظ ما يحكم العقل بامتناع الشركة فيها كواجب الوجود مع كونه كليا بل احتمال الشركة
والكلي اذا نسب الى افراده فان كان وجوده فيها متفاوتا بان يكون في واحد من تلك
الافراد اولى من وجوده في الآخر كالوجود للخالق والمخلوق فانه للخالق اولى منه
للمخلوق او يكون في احدهما اقوى منه في الآخر كالوجود بالنسبة اليهما او يكون في
احدهما اشد منه في الآخر كالبياض على الثلج والعاج فانه في الثلج اشد منه في العاج
فانه يسمى مشككا وان كان وجوده فيهما متساويا فانه يسمى متواطيا كالانسان فانه

لا يقال انه في زيد اشد منه في عمرو ولا هو في زيد اولى منه او اقدم منه في عمرو واما الثاني
وهو الذي يمنع من الشركة فانه يسمى الجزئي كزيد واعلم ان لفظ الجزئي قد يقال على
معنى آخر اعم من هذا بالاشتراك وهو ان يكون المعنى مندرجا تحت غيره فيقال للنوع
انه جزئي بالقياس الى الجنس بهذا المعنى وينقسم الكلي الى ذاتي وهو الذي يكون
متقوما في التصور والوجود على ما هو ذاتي له والى عرضي وهو الذي لا يكون كذلك وقد
تقدم البحث فيهما **قال** الثاني من الاربعة مقابله متباينة الثالث ان كان حقيقة
للمتعدد فمشترك والا فحقيقة ومجاز الرابع مترادفة وكلها مشتق وغير مشتق صفة وغير
صفة **اقول** هذه هي الاقسام الثلاثة الباقية من الاربعة احدها ان يكون اللفظ
كثيرا والمعنى كثيرا كالانسان والفرس فانهما لفظان دالان على معنيين مختلفين
ويقال لها المتباينة وهذا القسم مقابل للاول من الاربعة لان اللفظ كثير والمعنى كثير
والاول بخلافه فيهما وثانيها ان يكون اللفظ واحدا والمعنى كثيرا وهو على قسمين الاول
ان يكون اللفظ حقيقة في كل واحد من المعنيين كالقرء الموضوع للطهر والحيض معا
وضعا اولا وهو المشترك بالنسبة الى كلي المعنيين والمجمل بالنسبة الى كل واحد منهما الثاني
ان يكون اللفظ حقيقة في احد المعنيين ومجازا في الآخر كالاسد فانه وضع اولا للحيوان
المفترس وثانيا للرجل الشجاع وثالثها ان يكون اللفظ كثيرا والمعنى واحدا ويسمى الالفاظ

المترادفة

المترادفة كالانسان والبشر واعلم ان هذه الاربعة تنقسم الى ما يكون مشتقا والى ما لا يكون
كذلك وقد مضى امثلة غير المشتق اما مثال المشتق من الاول فكالقايم ومن الثاني
كالقايم والقاعد ومن الثالث كالشاعر فانه يطلق على ما له شعر وعلى ما له شعور والاشبه
ان الاشتراك في مثل هذه المشتقات انما هو الاشتراك الواقع في المشتق منه ومن الرابع كا
الجالس والقاعد وتنقسم ايضا هذه الاربعة الى صفة وهو ظاهر على ما مر **قال** مسئلة المشترك
واقع على الاصح لنا ان القرء للطهر والحيض معا على البدل من غير ترجيح **اقول** قد ذهب قوم
الى امتناع وقوع الاشتراك وآخرون الى الوجوب وهذان باطلان وسيأتي بيان ذلك وذهب
المحققون الى الامكان ثم اختلفوا فقال بعضهم انه غير واقع وان كل ما يتوهم انه مشترك فانه
ليس كذلك بل يكون اما حقيقة في احد المعنيين مجازا في الآخر او يكون متواطيا والمص
ذهب الى انه واقع والاستدلال على امكان الوقوع والدليل على الوقوع ان القرء وضع للطهر
بخصوصيته وللحيض بخصوصيته من غير نقل من احدهما الى الآخر فيكون حقيقة فيهما وهذا
الاستدلال ذكره ابو الحسين وفيه نظر لجواز ان يكون القرء وضع لمعنى مشترك بين الطهر والحيض
او يكون حقيقة في احد المعنيين ومجازا في الآخر وقد خفي ذلك وهذان الاحتمالان راجحان
على الاشتراك لما يأتي واعلم ان هذا وان كان محتملا الا ان الاغلب على الظن دفع
هذا الاحتمال **قال** واستدل لو لم يكن لخلت اكثر المسميات لانها غير متناهية

واجيب بمنع ذلك فى المختلفة والمتضادة ولا يفيد فى غيرها ولو سلّم فالمتعقّل متناهٍ وان
سلّم فلا نسلّم ان المركّب من المتناهى متناهٍ والسند اسماء العدد وان سلّم منعت الثانية
ويكون كانواع الروايح اقول هذا اشارة الى استدلال لبعض الاصوليين القا يلين
بوجوب وقوع الاشتراك والمص قد اورد عليه اشكالات وتقرير الاستدلال ان
يقول لو لم يكن المشترك واقعاً لخلت اكثر المسميات عن الاسماء والتالى باطل فا لمقدّم
مثله بيان الشرطية ان المعانى غير متناهية والالفاظ متناهية فلو لم يوضع اللفظ
الواحد للمعانى المشتركة المتكثرة لزم خلوّ ما زاد على عدد الالفاظ من المعانى عن الاسماء
وبيان صدق المقدّمة الاولى ظاهر وبيان صدق الثانية ان الالفاظ مركّبة من
الحروف وهى متناهية والمركّب من المتناهى يكون لا شكّ متناهيا فالالفاظ متناهية
واما بيان بطلان التالى فلان تلك المعانى مما تدعو الحاجة الى معرفتها والتعبير عنها
فلا بدّ لها من لفظ تدلّ عليها واجاب المص بمنع صدق المقدّمة الاولى القائلة
بانّ المعانى غير متناهية وبيان ذلك ان يقال المعانى المتضادة والمختلفة لا نسلّم انها
غير متناهية واما الدليل عليه واما غيرها من المتماثلة فلا يفيد عدم تناهيها فى هذا
الموضع فان جزئيات الانسان غير متناهية مع ان لفظة الانسان موضوعة
لها سلّمنا انّ المعانى غير متناهية لكن لا نسلّم انها متعلقة فانّ الذهن لا يمكنه استحضار

ما لا يتناهى فالمتعقّل يكون متناهيا والوضع انما يكون للمعانى المعقولة لا لغيرها
فهذا اما على المقدّمة الاولى ثم انّ المص انتقل الى الايراد على الثانية فقال لا
نسلّم ان الالفاظ متناهية قوله لانها مركّبة من الحروف المتناهية قلنا لا نسلّم انّ المركّب
من الاشياء المتناهية يكون متناهيًا وسند هذا المنع اسماء العدد فانها غير متناهية
مع انها مركّبة من الحروف المتناهية وفى هذا السند نظر ثم انّ المص انتقل الى الايراد
على المقدّمة الاستثنائية بقوله وان سلّم منعت الثانية يعنى وان سلّم ان الالفاظ
متناهية منعت الثانية اي المقدّمة الثانية التى هى الاستثنائية وسند المنع
انواع الروايح فانها لم يوضع لها اسماء مع كثرتها وشدّة الحاجة الى التعبير عنها
فليس خلوّ بعض المعانى عن وضع بعض الاسماء لها بمحال قال واستدلّ لو لم يكن
لكان الموجود فى القديم والحادث متواطيا لانه حقيقة فيهما واما الثانية فلان الموجود
ان كان الذات فلا اشتراك وان كان صفة فهى واجبة فى القديم فلا اشتراك
فى اللغة وتقريره ان نقول لا نزاع فى وقوع اسم الموجود على القديم والحادث فلو
لم يكن مشتركا على معنى ان يكون موضوعا لكل واحد منهما بخصوصيّة لكان متواطيا
على معنى انه يكون موضوعا لامر مشترك بينهما والا لزم ان يكون حقيقة فى احدهما
ومجازا فى الآخر او ان يكون حقيقة فى غيرهما ومجازا فيهما وهذان باطلان والايجاز

[illegible]

نفيه عما هو مجاز فيه من علامات المجاز صحة النفي ولا يصح نفيه عن شئ منهما
فليس مجازاً في احدهما فظهر انه لو لم يكن مشتركا لكان متواطيا والى ما ذكرنا
اشار المص بقوله لانه حقيقة فيهما والتالي باطل لان الموجود اما ان يكون نفس
ذات الشئ او يكون زائداً عليها وعلى كلي التقديرين لا تواطؤ اما على التقدير
الاول فظاهر لان ذات القديم مغايرة لذات المحدث ومخالفة لها فلا يكون
الموجود مشتركا فلا يكون قول الموجود عليهما بالتواطؤ واما على التقدير الثاني فلان
الموجود واجب في القديم تع وممكن فيما عداه فيكون كل واحدة من الصفتين
مغايرة للاخرى لاستحالة كون الواجب لذاته ممكن الوجود لذاته او مماثلاً للممكن
لذاته لان حكم المتماثلين واحد فيصح على الموجود الواجب الامكان وبالعكس بكون
الوجوب والامكان من اللوازم المستندة الى الذات وح يلزم عدم الاشتراك
في الامر المعنوي فلا تواطؤ والى بيان ابطال الثاني اشار المص بقوله واما الثانية
يعني المقدمة الاستثنائية والمص اجاب عن هذا الاستدلال بان الوجوب والامكان
من الصفات العارضة للمعنى المشترك وهي غير مانعة من التواطؤ كما ان العالم
واجب لذاته في القديم وممكن في المحدث مع ان اطلاق لفظ العالم بالتواطؤ
عليهما وكذلك لفظ المتكلم وللقائل ان يقول ليس الوجوب والامكان من العوارض

للوجود

للوجود المفارقة له بل من الامور اللازمة فيعود المحذور وما ذكره عن مثال
العالم والمتكلم فنحن نمنع وجوبهما في القديم تعالى لذاتيهما وكيف يمكن القول
بذلك مع احتياجهما الى الذات الموصوفة بهما **قال** قالوا لو وضعت لاختل
المقصود من الوضع قلنا نعرف بالقراين وان سلم فالتعريف الاجمالي مقصود
كالاجناس **اقول** هذا استدلال من منع من وقوع المشترك في اللغة وتقريره
ان يقال المقصود من الالفاظ ووضعها انما هو التفاهم حالة التخاطب على
ما مر ومتى كان كذلك استحال وضع الالفاظ المشتركة لاشتمالها على نقض الغرض
من وضعها وذلك لان السامع اللفظ المشترك لا يحصل له الفهم بمراد المتكلم
لاستحالة تخصيص احد المعاني المندرجة تحته دون غيره بالمعقولية من غير
مرجح واجاب المص بامرين احدهما ان التفاهم حاصل حالة التخاطب بانضمام
القراين فلا يحصل نقض الغرض الثاني ان نقول المقصود من الوضع التفاهم
على سبيل الاجمال او التفصيل وهو حاصل ههنا فانه اذا سمع اللفظ المشترك
عرف ان مراد المتكلم منه احد الامرين وان لم يعرف ذلك الامر على التفصيل
ع وسنده ان اسماء الاجناس تفيد الماهيات الموضوعة لها من دون افادتها
لتفاصيلها تحتها **قال** مسئلة ووقع في القرآن على الاصح لقوله تع ثلثة قروء

وعسعس ولا قبل وادبر اقول القائلون بوقوع اللفظ المشترك في اللغة اختلفوا في القرآن
فذهب المحققون الى انه واقع والدليل عليه ان لفظ القرء باجماع اللغة موضوعة للطهر
والحيض على الاشتراك ولفظ عسعس موضوعة للاقبال والادبار على ما نقله صاحب الصحاح
وغيره من اهل اللغة واعلم ان في هذا نظرا قال قالوا ان وقع مبينا طال بغير فائدة
وغير مبين غير مفيد واجيب فائدته تمثلها في الاجناس وفي الاحكام الاستعداد للامتثال
اذا بين اقول هذا الاستدلال من منع وقوعه في القرآن وتقريره ان المشترك ان ورد مع
القرينة المبينة لم يكن لما يراد منه من احد المعاني الموضوعة له هذا اللفظ لزم التطويل بغير
فائدة اذ قد كان يمكن التعبير عن ذلك المعنى باللفظ الواحد الموضوع له بخصوصية فيكون
ذكر القرينة تطويلا وهو بغير فائدة فيكون قبيحا وان ورد لا مع القرينة المبينة لم يكن مفيدا
فيكون الخطاب به عبثا قبيحا واجاب المص بالمنع في الملازمة الثانية وسنده اسماء الاجناس
اللهم الا ان يكون المراد فيه الفائدة التفصيلية وح يمنع الملازمة بين عدم الفائدة
وبين كون الخطاب عبثا لان المص ذكر فائدة اخرى في الاحكام زائدة على هذا اذا بين
ان يكون المخاطب مستعدا للامتثال ما امر به اذا بين له فيحصل له الثواب الذي هو اعظم
الفوائد قال مسألة المترادف واقع على الاصح كاسد وسبع وجلوس وقعود قالوا لو وقع
لعري عن الفائدة قلنا فائدته التوسعة وتيسير النظم والنثر والروي والزنة وتيسير التجنيس

والمطابقة

والمطابقة قالوا تعريف المعرف قلنا علامة ثانية اقول قد نقل عن جماعة من شذوذ
الناس انكار المترادف والحق انه ليس كذلك والدليل عليه ان لفظي الاسد والسبع
وضعتا لمعنى واحد وكذلك الجلوس والقعود والحنطة والبر وغير ذلك من الالفاظ ولا
نعني بالمترادف الا هذا واستدل المنكرون بوجهين الاول انه يلزم من وقوع المترادف
نقض الغرض من وضع الالفاظ وذلك لانا قد بينا ان الغرض منها انما هو تحصيل الفائدة بالمراد
عند السماع وهذه الفائدة تحصل بوضع احد اللفظين فيكون وضع اللفظ الآخر خاليا
عن الفائدة والجواب ان الفائدة غير منحصرة فيما ذكرتم فان من جملة الفوائد توسيع العبادة
وتسهيل النظم والنثر والسجع وغير ذلك ومثل هذا قد لا يحصل باستعمال احد اللفظين دون
الآخر الثاني ان الغرض من اللفظ انما هو تعريف المراد وهذا يحصل بسماع احد اللفظين
فيكون عند الآخر تعريفا للمعرف والجواب ان توارد العلامات على شيء واحد ممكن
قال مسألة الحد والمحدود ونحو عطشان نطشان غير مترادفين على الاصح لان الحد
يدل على المفردات ونطشان لا يفرد اقول قد ظن في كثير من الاشيا انها مترادفة
وليست كذلك فان جماعة ظنوا ان الحد والمحدود من قبيل المترادفات لدلالتهما على
الذات المحدودة وكذلك التابع والمتبوع نحو عطشان نطشان والحق خلاف هذا فان
الحد يدل على التفصيل على ما يدل عليه الاسم بالاجمال فلا دلالة على المفردات كقولنا في

كتحديد الانسان انه الحيوان الناطق فانه دال على المفردات بالمطابقة واما الانسان
فانه يدل عليه بالتضمن فاحدهما غير الاخر وكيف لا يكون كذلك والحد يدل بالاجزاء
التي هي علل المحدود والمحدود يدل على الماهية الحاصلة عقيب الاجزاء واما التابع فانه قد
اختلف فيه فذهب قوم الى انه لا يدل على شيء اصلا وآخرون ذهبوا الى انه دال على معنى
المتبوع وعلى القول الاول لا اشكال واما على القول الثاني فالفرق بينه وبين المترادف
ان التابع لا يجوز افراده عن المتبوع فانه لا يجوز ان يقال نطشان من غير تقدم ذكر
عطشان بخلاف المترادف قال مسئلة يقع كل من المترادفين مكان الآخر لانه بمعناه
ولا حجر في التركيب اقول اختلف الناس في ذلك فذهب الاكثرون الى انه يجوز اقامة
كل واحد من الالفاظ المترادفة مكان صاحبه وذهب آخرون الى المنع واستدل الاولون
بان كل واحد من المترادفين يفيد عين فائدة الآخر فاذا صح انضمام المعنى الى معنى آخر
باستعمال احد اللفظين صح انضمامه الى ذلك المعنى باستعمال اللفظ الآخر لان الانضمام من
عوارض المعاني ولا حجر في التركيب في الالفاظ قال قالوا لو صح لصح خداى اكبر واجيب
بالتزامه وبالفرق باختلاط اللغتين اقول هذا اشارة الى استدلال المانعين وتقريره
ان يقول لا فرق في كون اللفظ موضوعا للمعنى باصطلاح لغة واحدة او لغتين فان كل
واحد منهما يطلق عليه لفظ المترادف واذا جاز اقامة كل من المترادفين مقام الآخر

جاز خداى اكبر والتالي باطل فالمقدم مثله واجاب المصنف اولا بالمنع في بطلان التالي
والتزام صحة خداى اكبر وثانيا بالمنع في الملازمة بوجود الفارق بين ان يكون المترادف
من لغة او من لغتين فانه يلزم من هذا اختلاط اللغات بخلاف الاول واذا كان
هذا الفرق ثابتا جاز ان يكون المنع مستندا الى هذا الفارق قال مسئلة الحقيقة اللفظ
المستعمل في وضع اول اقول مما ينقسم اليه الالفاظ الحقيقة والمجاز وقد حدت الحقيقة بحدود
مدخولة لا حاجة الى ذكرها وقبل الخوض في التحديد نقول الحقيقة فعيلة من الحق والتاء
لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية والحق يعنى به الثابت والمجاز مفعل من الجواز وهو
حقيقة في الاجسام وقد استعمل هاهنا مجازا فلفظتا الحقيقة والمجاز مجازان في استعمال الاصوليين
اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحقيقة هي اللفظ المستعمل في وضع اول في اللغة التي وقع فيها التخاطب
وذلك لان من الالفاظ ما يستعمل في ما وضعت اولا كالاسد المستعمل في الحيوان المفترس
ومنها ما يستعمل لا فيما وضعت له اولا كالاسد في الرجل الشجاع والاول يقال له الحقيقة
والثاني يقال له المجاز والقيد الاخير وان لم يذكره المصنف فانه لا بد منه ليدخل في الحقيقة
الشرعية والعرفية واعلم ان في هذا الحد نظرا وذلك لان الاول من الامور الاضافية
التي لا تعقل الا بين شيئين فح يكون الحقيقة مستلزمة للمجاز واولى الحدود ما ذكره
ابو الحسين البصري وهو ان الحقيقة ما افيد بها ما وضعت له في اصل الاصطلاح الذي

وقع التخاطب به قال وهو لغوية وعرفية وشرعية كالاسد والدابة والصلوة اقول لما كانت الحقيقة عبارة عن اللفظ المستعمل فيما وضعت له وكان الواضع تارة اهل اللغة وتارة الشرع وتارة العرف انقسمت الحقيقة بانقسام الواضع فاللغوية كالاسد فان لفظ الاسد موضوعة فى اللغة للحيوان المفترس فى اصل الاصطلاح والحقيقة العرفية كالدابة فان لفظة الدابة وضعت فى اللغة لكل ما دب وخصصت فى العرف بالفرس والحمار والحقيقة الشرعية كالصلوة فانها فى اصل اللغة عبارة عن الدعاء وفى الشرع وضعت للافعال المخصوصة قال والمجاز المستعمل فى غير وضع اول على وجه يصح اقول لما كان المجاز مقابلا للحقيقة كان حده مقابلا لحدها فالمجاز هو اللفظ المستعمل فى غير وضع اول كالاسد فى الرجل الشجاع وقوله على وجه يصح اشارة الى ثبوت العلاقة بين الحقيقة والمجاز فانه لا يجوز استعماله فيما وضع له مع انه لم يستعمل فيه ويكون الفايدة فى هذا القيد الاحتراز عن اسماء الاعلام كزيد وعمرو فانها ليست حقيقة ولا مجازا مع انها استعملت فى غير وضع اول لانه لا يصح استعمالها فى وضع اول لا يقال استعمال اسم الدابة فى الفرس خارج عن هذا الحد اذ هو استعمال اللفظ فيما وضع له مع انه مجاز ولان الكاف فى قوله تع ليس كمثله شىء من باب المجاز مع انه ليس بدال على شىء لانا نقول اما الاول فالجواب ان الخاص مغاير للعام فاللفظ الموضوع للعام غير موضوع

للخاص

للخاص بخصوصيته فكان استعماله فيه على سبيل المجاز واما الثانى فقد اجيب عنه بان الكاف غير مستعملة فيما وضعت له والا لزم نفى مثل المثل وهو اثبات المثل ونفى الله تع وهو كفر وترك فاللفظ كذلك مستعملة فى نفى المثل على سبيل المجاز وفى هذا الجواب نظر والحق ان نفى مثل المثل لا يستلزم ثبوت المثل لان نقيضه قد يكون لثبوت المثل ونفى مماثل المثل وقد يكون لنفى المثل اصلا فان السالبة قد يصدق عند عدم الموضوع وعلى هذا التقدير يكون الكاف مستعملا على سبيل الحقيقة فى نفى المثل ولا يلزم ايضا نفى الله تع قال ولا بد من العلاقة وقد يكون بالشكل كالانسان للصورة او فى صفة ظاهرة كالاسد على الشجاع لا على الابخر لخفائها او لانه كان عليها كالعبد او آيل كالخمر او للمجاورة مثل جرى الميزاب اقول انه لا بد فى التجوز من علاقة بين موضع الحقيقة وموضع المجاز والا لجاز التجوز عن كل معنى بكل لفظ وهو باطل ولانه يلزم ان يكون اطلاق اللفظ عليه من باب الاشتراك لا من باب المجاز وقد اشترط قوم بينهما الملازمة الذهنية وهو خطأ فان اكثر التجوزات عرى عن الملازمة الذهنية والعلاقة بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى قد تكون بالشكل كما تقول للصورة المنقوشة على الحائط فى هيئة الانسان انها انسان لاشتراكهما فى الشكل وقد يكون العلاقة للاشتراك فى صفة ظاهرة بينهما كما يطلق لفظ الاسد على الرجل الشجاع لاشتراكهما فى الشجاعة وهى ظاهرة فى الاسد لا فى الابخر الذى هو صفة خفية فلهذا لا يجوز استعمال لفظ الاسد الابخر وقد يكون العلاقة بينهما

لاجل اتصاف المحل بالمعنى اولا كالعبد اذا أعتق فانه يطلق عليه بعد العتق لفظ العبد
لكونه قد كان عليها وقد يكون لصيرورته الى المعنى فى ثانى الحال وان لم يكن فى الحال متصفا
به كالعصير اذا اطلق عليه لفظ الخمر وقد يكون العلاقة هى المجاورة كما يقول جرى الميزاب ومجاري
انما هو الماء فاستعمال لفظ الميزاب فى الماء تجوز لاجل المجاورة فهذا ما ذكره المص وقد ذكر
غيره وجوها اخر منها اطلاق اسم السبب على المسبب ومنها العكس ومنها اطلاق اسم الشئ
على ضده ومنها اطلاق الكل على الجزء وبالعكس ومنها تسمية المتعلِق كتسمية المعلوم علما قال
ولا يشترط النقل فى الآحاد على الاصح لنا لو كان نقليا لتوقف اهل العربية عليه ولا يتوقفون
اقول اختلف الناس فى ذلك فذهب قوم الى انه لا يشترط فى اطلاق الاسم على معناه
المجازي فى كل صورة الى النقل عن اهل اللغة بل يكفي فيه العلاقة المذكورة وذهب
آخرون الى الاشتراط مع العلاقة والمص اختار المذهب الاول وقد احتج الذاهبون
اليه بوجوه احدها ما ذكره المص وهو ان النقل لو كان شرطا لتوقف اهل العربية
فى تجوزاتهم على النقل والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الشرطية ظاهرة وسيأتي
بطلان التالي أنهم يستعملون كثيرا من المجازات مع عدم النقل كاستعمال الفاعل
والمفعول وانواع الاعراب والبناء الى غير ذلك مما اصطلحوا عليه فيما وضعوا له مع انه
منقول عنهم قال واستدل لو كان نقليا لما افتقر الى النظر فى العلاقة واجيب بان

النظر

النظر للواضع وان سلم فللاطلاع على الحكمة اقول هذا اشارة الى استدلال ثان على
ما ذهب اليه المص نقله عمن تقدمه من الاصوليين وهو غير مرضي عنده وتقريره ان
يقول لو توقف المجاز على النقل لما افتقرنا الى النظر فى العلاقة بين مواضع الحقيقة والمجاز
والتالى باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان المجاز اذا كان باستعمال اهل اللغة لا غير
فالذى نتوقف عليه ينبغى ان نتبع فى استعمالهم فيه وان لم نعلم العلاقة بينه وبين
المعنى الحقيقي فيكون البحث عن العلاقة غير مفيد وبيان بطلان التالى ظاهر فانا لا نجد
لفظا مجازيا الا ونجتهد فى استخراج وجه العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي واجاب المص اولا
بمنع بطلان التالى وذلك لان النظر فى العلاقة انما هو الواضع اما نحن فلا وثانيا
بتسليمه ومنع الملازمة قوله والا لم يكن فيه فائدة قلنا ممنوع بل فيه فائدة وهي
الاطلاع على حكمة الواضع قال قالوا لو لم يكن لجاز نخلة لطويل غير انسان وشبكة
للصيد وابن الاب وبالعكس واجيب بالمانع اقول هذا استدلال المشترطين للنقل
وتقريره ان يقول لو لم يتوقف المجاز على النقل لجاز التجوز لنا فى كل اسم وجدنا بين
معناه الحقيقي وما يريد ان يتجوز فيه اشتراكا ما فيما ذكرتم والتالى باطل فالمقدم
مثله والملازمة ظاهرة وبيان بطلان التالى انه لا يجوز استعمال نخلة لما فيه طول
غير الانسان فلا يقال للجبل نخلة مع الاشتراك فى الطول الذي هو سبب فى التجوز

بالنخلة عن الانسان ولا يجوز شبكة للصيد ولا الابن للاب وبالعكس مع العلاقة
وهي السببية موجودة فيها واجاب المص بان العلاقة مجوزة مطلقا وما ذكرتموه انما
كان لتحقق مانع من اهل اللغة فانهم نصوا على انه لا يجوز استعمال هذه الاسامي فيما
ذكرتم من المعاني فعدم الاستعمال انما هو لوجود المانع لا لعدم المقتضي قال قالوا لو جاز
لكان قياسا او اختراعا واجيب باستقراء ان العلاقة مصححة كرفع الفاعل اقول هذا
استدلال ثان على ان المجاز متوقف على النقل وتقريره ان يقال لو لم يكن نقل اهل اللغة
معتبرا في محل التجوز فتسمية باسم الحقيقة اما بالقياس عليه او بالاختراع من الواضع
والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان استعمال اسم الحقيقة في المعنى
المجازي ان كان لاجل وجود الاشتراك في امر معنوي كان القياس كما في قول النبيذ
خمر لانه مخامر مسمى بذلك لمخامرة العقل وهذا المعنى مقصود في النبيذ فيجب اطلاقه
عليه وان لم يكن لاجل مشترك فهو الاختراع واما بطلان القسمين اما الاول فلما يأتي في
ان اللغة لا يثبت بالقياس واما الثاني فلانه يكون خارجا عن اللغة والجواب يجوز
ان يكون اهل اللغة نصوا نصا جليا على جواز اطلاق الاسم الحقيقي على كل ما كان
بينه وبين معناه علاقة مما يكون منصوصة من قبلهم فلا يلزم القياس ولا الاختراع
كما انا لو استقرينا لغة العرب في رفع الفاعل حكمنا برفعه مطلقا ولم تكن بذلك خارجين

عن

عن قانون اللغة مخترعين كرفع الفاعل الذي يتلفظ به ولا نكون قايسين من غير
نص بعضهم عنهم كذلك هنا استقرينا جميع الالفاظ المجازية فوجدناها متمسكة
العلاقة فحكمنا حكما مطلقا بان العلاقة مصححة للتجوز وفي هذا الجواب نظر قال
وقالوا ويعرف المجاز بوجوه بصحة النفي كقولك للبليد ليس بحمار عكس الحقيقة لامتناع ليس
بانسان وهو دور اقول ان جماعة من الاصوليين يفرقون بين الحقيقة والمجاز
بامور احدها ما ذكره المص وهو صحة النفي فاذا اطلق اللفظ على المعنى وصح نفيه عنه
علم انه مجاز والا فهو حقيقة كما يطلق على البليد لفظ الحمار مع انه يصح سلبها عنه فيقال
انه ليس بحمار ويكون هذا السلب صادقا فعرف بانه مجاز عكس الحقيقة فانه لا يصح سلب
الانسان عنه لما كان لفظ الانسان حقيقة فيه والزم المص في هذا الدور ووجه اللزوم
ان اطلاق اللفظ على المعنى دال على صدقه عليه وانما يصح سلبه اذا عرف ان ذلك الا
طلاق مجازي فح يتوقف صحة السلب على معرفة المجاز فلو كان صحة السلب علامة للمجاز
لزم الدور قال وبان يتبادر غيره لولا القرينة عكس الحقيقة واورد المشترك فان اجيب
بانه يتبادر غير معين لزم ان يكون المعين مجازا اقول هذه علامة ثانية منقولة عنهم
للمجاز وهو ان يكون المدلول لا يتبادر الى الفهم من اطلاق اللفظ بل يتبادر غيره
لولا القرينة فيعلم انه مجاز فيه وحقيقة في المتبادر اليه واورد عليهم اللفظ المشترك

اليه

والمنقول وتقريره ان اللفظ المشترك لا يسبق الى الذهن كل واحد من معانيه فيكون مجازا
في كل واحد منها والمنقول يسبق الذهن اليه دون غيره مع انه مجاز فيه واجيب عن
المشترك بان المتبادر الى الذهن واحد غير معين واعترض المصنف على هذا الجواب بانه
يلزم ان يكون مجازا في المعين لعدم تبادر الذهن وقد اجاب بعضهم عن المنقول بان
المتبادر اليه الذهن ان علم انه مجاز اندفع الالزام وان لم يعلم كان حقيقة اذ اللفظ
في الحقيقة المتبادر فيلحق هذا بالغالب وعن المشترك بانه اما عام في جميع محامله فلا
اشكال والا فهو لواحد من مدلولاته على البدل فهو حقيقة في الواحد على البدل لا
في المعين والذي هو حقيقة فيه فهو متبادر الى الفهم عند الاطلاق وهو الواحد على البدل
والذي لا يتبادر الى الفهم وهو الواحد المعين غير حقيقة فيه وهذان الجوابان مردودان
اما الاول فلانه يدخل في الحقيقة ما ليس منها فان المنقول ليس من باب الحقيقة على انه
اذا جوز مبادرة الذهن في المجاز ولو في وضع ما لم يكن المبادرة دليلا على الحقيقة وكيف
يستدل بالمنقول وهو كثير لا يحصى واما الثاني فلانه يجعل المشترك من باب المتواطي
وذلك لان اللفظ لم يوضع لواحد لا بعينه فمبادرة الذهن الى الواحد لا بعينه دليل على
المبادرة فيما ليس بحقيقة قال وبعدم اطراده ولا عكس واورد السخي والفاضل لغيره تعالى
والقارورة للزجاجة فان اجيب بالمانع فدور اقول هذه علامة ثالثة للمجاز وهي عدم

الاطراد

الاطراد فان الرجل يقال له نخلة ولا يقال لغيره من الطويل فيعلم انه مجاز فيه وهذه
العلامة غير منعكسة اي لا يلزم ان يكون كل ما يطرد حقيقة فان بعض المجازات قد
يطرد فالحاصل ان عدم الاطراد دليل المجاز وليس الاطراد دليلا على الحقيقة وهو المراد
بقوله ولا عكس واورد على هذا لفظ السخي فانها موضوعة لكريم والفاضل موضوع للعالم
والله تعالى كريم وعالم ولا يقال له سخي ولا فاضل ويقالان لغيره فهاتان اللفظتان غير
مطردتين مع كونهما حقيقتين في الكريم والعالم وكذلك القارورة حقيقة في الزجاجة المخصوصة
لكونها مقرا للمائع وهذا المعنى موجود في الكوز ولا يسمى قارورة فهذه الحقيقة غير مطردة
اجابوا بان المنع الشرعي حصل في تسمية الله تعالى بالسخي والفاضل والمنع اللغوي حاصل
في تسمية الكوز بالقارورة وان كان عدم الاطراد لا بد له من سبب هو المانع من الاطراد
لان العلاقة المصححة موجودة والمانع من الاطراد اما ان يكون هو العلم بكون اللفظ مجازا
واما ان يكون الشرع او اللغة والاخيران باطلان لان التقدير عدمهما فالمانع هو الاول
لا غير فظهر ان عدم الاطراد انما يكون دليلا على المجاز اذا عرف كونه مجازا وذلك
دور ظاهر قال وبجمعه على خلاف جمع الحقيقة كامور جمع امر للفعل وامتناع اوامر
ولا عكس اقول هذه علامة رابعة للمجاز ذهب اليها الغزالي وهي اختلاف الجمعين
وذلك لانه اذا كان الاسم قد اتفق على كونه حقيقة في غير المسمى المذكور ثم وجد جمعه مخالف

جمع هذا المسمى علم انه مجاز لمخالفته في الجمع فان الامر اذا استعمل بمعنى الفعل انما يجمع على
الامور لا على اوامر وفي هذا نظر فان اختلاف الجمع ليس فيه شعور بكون اللفظ حقيقة
فيما استعمل فيه او مجازا وقوله ولا عكس اشارة الى انه ليس يجب ان يكون كل مجاز مخالفا
جمع الحقيقة فان الحمار للحيوان المخصوص يجمع على حمر وكذلك للبليد قال وبالتزام تقييده
مثل جناح الذل ونار الحرب وبتوقفه على المسمى الآخر مثل ومكروا ومكر الله اقول هاتان علامتان
اخريان في الفرق بين الحقيقة والمجاز اولاهما التقييد مثل جناح الذل فان لفظ الجناح
مجاز ههنا ويلزم تقييدها بالشعر بالمجاز ولا كذلك في استعمالها في المعنى الحقيقي وكذلك نار الحرب
وثانيتهما توقفه على المسمى الآخر كقوله تعالى ومكروا ومكر الله فانه مجاز لا حقيقة لتوقفه على المسمى
الآخر كقوله تعالى ومكروا او مكر الله فانه مجاز لا حقيقة لتوقفه على المسمى الآخر وهو
المكر منهم قال واللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز اقول الحقيقة هي استعمال
اللفظ فيما وضع له اولا والمجاز هو استعماله لا فيما وضع له فشرط تحقق الحقيقة
والمجاز هو الاستعمال فقبله لا يكون اللفظ حقيقة ولا مجازا وهو حين الوضع
لانتفاء الشرط قال وفي استلزام المجاز الحقيقة خلاف بخلاف العكس
الملزوم لو لم يستلزم لعرى الوضع عن الفائدة الثاني لو استلزم لكان لنحو قامت الحرب
على ساق وشابت لمة الليل حقيقة اقول اختلف الاصوليون في استلزام

المجاز

المجاز للحقيقة فذهب اليه قوم حتى جعلوا كل مجاز مسبوقا بالحقيقة والمحققون
على خلاف هذا فانهم جوزوا وجود لفظ مجازي من دون الحقيقة وقد وقع
الاتفاق على ان الحقيقة لا تستلزم مجازا فانه يجوز استعمال اللفظ فيما وضع له
ولا ينقل من ذلك المعنى الى غيره واحتج الاولون بان فائدة الوضع انما هي
الاستعمال فيما وضع له فلو لم يوجد هذا الاستعمال كان الوضع عبثا فاذن وجود
استعمال اللفظ فيما وضع له واجب وهو المعنى بالحقيقة وهو ضعيف لان من فوائده
استعمال اللفظ في المعنى المجازي المناسب للمعنى الاصلي فانه لولا الوضع لما صح
التجوز والحاصل يجوز ان يكون الفائدة هي الاستعمال ثانيا واحتج الآخرون بانه
قد وجدت مجازات خالية عن الحقائق كقولنا قامت الحرب على ساق وشابت
لمة الليل فانها ليست حقايق في شيء اذ لم يوضع لشيء اصلا قال وهو مشترك
الالزام للزوم الوضع اقول اخذ يعترض على الجمهور في استدلالهم بما ذكروه فقال
انه لازم عليكم ايضا كما الزمتموه على الخصم ووجه لزومه ان يقول الجمهور وان لم نشترط
في المجاز الحقيقة لكنهم اشترطوا الوضع فلقائل ان يقول لو كان الوضع مشترطا لكان
لقولنا قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل وانما لهما معان وضع هذا اللفظ
بازائها اولا ثم استعملت في غيرها والتالي باطل فالمقدم مثله فيكون هذا الالزام مشتركا

ووجه الجواب واحد اللهم الا ان ينقلوا الوضع دون الاستعمال وهو متعذر

قال والحق ان المجاز في المفرد وكالمجاز في التركيب وقول عبد القاهر ان

المجاز على ثلثة اقسام احدها ان يقع في المفردات كالاسد والحمار وثانيها ان

يقع في التركيب والاسناد كقولنا طلعت الشمس ومات زيد فان مفردات هذه

الالفاظ قد استعملت فيما وضعت له والمجاز قد وقع في التركيب اذ اسناد الطلوع

والموت الى الشمس والى زيد على سبيل المجاز وثالثها ان يقع فيهما كما في قولنا احياني

اكتحالي بطلعتك فان اسناد الاحيا الى الاكتحال غير حقيقي وكذلك الاكتحال نفسه اذا

عرفت هذا فيقول لما ذكر المص ان الالتزام مشترك ذكر وجه التخلص منه وهو منع الملازمة

التي نقلها عن الجمهور في قولهم لو استلزم المجاز الحقيقة لكان لقولنا قامت الحرب على

ساق حقيقة فلما نقول انما يجب ان يكون له حقيقة لو كان مجازا ونحن نمنع من كونه

مجازا اذ المجاز انما يقع في المفردات لا في المركبات واذا كان كذلك كان المفردات

هي المستعملة مجازا ولها حقايق قد استعملت فيها اما المركبات فلا ثم اخذ يرد كلام

عبد القاهر في قوله ان المجاز قد لا يقع في الاسناد بان جهة الاسناد واحدة فلا

يتصور فيه المجاز وعندي في هذا نظر فان المجاز في مثل قولنا طلعت الشمس ظاهر

انه ليس في المفردات وقوله جهة الاسناد متحدة ممنوع فان الاسم اذا كان بحيث يصح

اسناده

في نحو احياني اكتحالي بطلعتك ان المجاز في الاسناد وفيه
كما هي وجهه اقول ذكره الامام عبد القاهر

اسناده الى لفظ آخر اسناد الفاعلية كان اسناده اليه اسناد المفعولية على سبيل

المجاز قال ولو قيل لو استلزم لكان اللفظ الرحمن حقيقة ولعسى كان قويا

اقول اخذ ينقض على من يدعي استلزام المجاز الحقيقة بوجود المجاز من دون

الحقيقة وذلك كما في لفظ الرحمن ولفظ عسى واشباههما فان الاولى موضوعة

للانعطاف ولم يطلق على غير الله والثاني موضوعة للتصرف لكونها فعلا والافعال

موضوعة للزمان والحدوث ولم يستعمل الرحمن الا في الله تعالى وعسى الا في غير التصرف

من غير دلالة على الزمان قال مسئلة اذا دار اللفظ بين المجاز والاشتراك

فالمجاز اقرب لان الاشتراك يخل بالتفاهم ويؤدي الى مستبعد من ضد او نقيض

ويحتاج الى قرينتين ولان المجاز اغلب ويكون ابلغ واوجز واوفق ويتوصل به

الى السجع والمقابلة والمطابقة والمجانسة والروي اقول الاحوال اللفظية المخلة بالتفهم من

الافادة تكون على خمسة اقسام هي الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص

لان مع زوال الاشتراك والنقل يكون للفظ حقيقة واحدة ومع زوال المجاز والاضمار لا

يكون المراد تلك الحقيقة ومع زوال التخصيص يكون المراد كلها فانحصرت في خمسة والتعارض

بينها على عشرة اوجه ذكر المص منها نوعا واحدا الكثرة وهو التعارض بين الاشتراك والمجاز

وقد ذهب المحققون الى ان المجاز اولى لوجوه احدها ان الاشتراك يخل بالتفاهم

وساوسنها ان مع الاشتراك لا يقع مخالفة الظاهر بخلاف المجاز فانه اذا اريد باللفظ
معناه المجازي يلزم مخالفه وهو استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى وسابعها ان
الاشتراك لا يلزم منه الغلط بخلاف المجاز وذلك لان السامع للفظ المشترك ان
وجد قرينة دالة على احد المعنيين علم ان المراد ذلك المعنى والا فلا يلزم بجهل بخلاف
المجاز فانه اذا لم يوجد القرينة يصرف السامع الى الحقيقة ويجوز ان يكون خطاء
لاحتمال ارادة المجاز وقوله ومع ذكر انه ابلغ فيشترك فيهما اشارة الى المساواة بين المجاز
والاشتراك فى البلاغة فانها قد تحصل بهما فلا يمكن الاستدلال بها على اولوية المجاز
ثم ان المص بعد ما ذكر هذه المعارضات اشار الى الجواب عنها بوجه اجمالى وهو ان الحق
ان المجاز اولى لكونه اغلب وهذا الايقاع نتيجة مما ذكر من المعارضات قال مسئلة الشرعية
واقعة خلافا للقاضى واثبت المعتزلة الدينية ايضا لنا القطع بالاستقراء ان الصلوة
للركعات والزكوة والصيام والحج كذلك وهى فى اللغة للدعاء والنماء والامساك مطلقا
اقول اختلف الناس فى الاسماء الشرعية لا بمعنى انها ممكنة الوقوع اولا فان الامكان لا
منازعة فيه اذ لا يستبعد ان يضع الشارع لفظا من الفاظ اللغة او غيرها على معنى من
المعانى لم يسبقه على ذلك الوضع احد بل الخلاف فى الوقوع والمنازعة مفروضة فيما يستعمله
الشارع من الفاظ اللغة فى معنى من المعانى لم يسبقه اهل اللغة فى الاستعمال هل يخرج

عن

عن وضعهم ام لا فذهب القاضى ابو بكر الى المنع من ذلك واطبقت المعتزلة والخوارج
على جوازه والمعتزلة فصلوا ههنا فقالوا اسماء الافعال كالصلوة والزكوة تسمى شرعية
واسماء الذوات كالمؤمن والفاسق تسمى دينية واستدل المص بان القطع حاصل
بعد الاستقراء بان الصلوة مستعملة فى الافعال المخصوصة والزكوة مستعملة فى اخراج المال
والصيام فى الامساك المخصوص والحج فى قصد البيت استعمالا على سبيل الحقيقة ضرورة
سبق فهم هذه المعانى عند اطلاق هذه الالفاظ دون غيرها فى اللغة موضوعة
لغير هذه الحقائق فان الصلوة موضوعة فى اللغة للدعاء والزكوة للنمو والصوم
للامساك مطلقا والحج للقصد مطلقا قال قولهم باقية والزيادات شروط ورد بانه
فى الصلوة وهو غير داع ولا متبع اقول هذا اشارة الى ايراد حجة المانعين من
وقوع الاسماء الشرعية على هذا الدليل مع الجواب وتقريره ان هذه الالفاظ لم
تخرج عن موضوعاتها اللغوية بل استعملت فيها والقيود المذكورة انما هى شرط
لصحة وقوع الفعل على الوجه المطلوب شرعا فان الصلوة وضعت فى اللغة للدعاء
واستعملت فى الشرع للدعاء ايضا لكن الدعاء مطلقا غير كاف ما لم ينضم اليه شروط
الركوع والسجود وغير ذلك وكذلك باقى الاسماء اجاب المص عن هذا بان لفظ الصلوة
فى الوضع اللغوى اما للدعاء او للاتباع وهذان المعنيان غير حاصلين فى صلوة

الاخرس المنود فانه غير داع ولا مشبع ويقال للفعل الصادر عنه انه صلوة بالمعنى الشرعي

قال قولهم مجاز ان اريد استعمال الشارع لها فهو المدعى وان اريد به اهل اللغة

فخلاف الظاهر لانهم لم يعرفوها ولانها يفهم بغير قرينة **اقول** هذا ايراد آخر على دليل

القائلين بالوقوع وهو ان يقال استعمال الشارع لتلك الالفاظ ليس دليلاً على الحقيقة فان

الاستعمال قد يكون على سبيل المجاز وهي ههنا كذلك فان المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع

له اولاً سواء كان المستعمل الشرع او غيره واجاب المص بامرين احدهما ان يقول ان

عنيتم بالمجاز المستند الى استعمال الشارع وانه هو المجوز فهو المطلوب وان عنيتم به المستند

الى اهل اللغة فهو ممنوع وهو ظاهر فان اهل اللغة لم يتنبهوا لهذه المعاني فكيف يستعملون بازائها

الفاظًا الثاني ان يمنع كونها مجازاً وذلك لانا قد بينا ان من علامات الحقيقة السبق

الى الفهم ولا شك ان هذه الالفاظ متى اطلقت فهمت هذه المعاني الشرعية من غير

احتياج فهي اذن حقايق فيها **قال** القاضي لو كانت كذلك لفهمها المكلف ولو فهمها

لنقل لانا مكلفون مثلهم والاحاد لا تفيد ولا تواتر والجواب انها فهمت بالتفهيم بالقراين

كالاطفال **اقول** هذه حجة القاضي ابي بكر على نفي الحقيقة الشرعية وتقريرها ان يقول

لو كان وضع هذه الالفاظ لمعانيها مستفادًا من الشرع لوجب ان يفهمه المكلف قبل المخاطبة بها

لتوقيف من الشرع والا لكان التكليف بالفهم من دون مسبوقية المعرفة بالوضع

تكليفا

تكليفًا بما لا يطاق وهو محال ولو عرفه الشرع ذلك لنقل الينا لانا مكلفون مثلهم والنقل

اما ان يكون متواترًا او احادًا والاول ليس بحاصل والثاني ليس بحجة والجواب ان

نقول لا نسلم لزوم تكليف ما لا يطاق لان ذلك انما يلزم لو قلنا انه كلفه بالفهم قبل

التفهيم لكنا لا نقول بذلك قوله التفهيم انما يكون بالنقل قلنا ممنوع بل قد يحصل بالقراين

المتعاقبة مرة بعد اخرى وبالتكرر كما اذا قال النبي عليه السلم كنت اصلي عند مشاهدتهم

له فان الحكم ح بان الصلوة موضوعة لذلك الفعل حاصل كما ان الطفل اذا قيل له

هات الشيء الفلاني وكرر عليه مرارًا حكم بانه اسم له **قال** قالوا لو كانت غير عربية لانهم

لم يضعوها واما الثانية فلانه يلزم ان لا يكون القرآن عربيًا **اقول** هذه حجة ثانية للقاضي

وتقريرها ان يقول لو كانت هذه الالفاظ حقايق شرعية لكانت غير عربية والتالي باطل

فالمقدم مثله بيان الشرطية ان معنى كون اللفظ عربيًا هو انه وضع لما فهم منه من طريق العرب

لان اللفظ منطوق العرب والتقدير ان هذه الالفاظ لم يضعها العرب وبيان بطلان

بطلان التالي اشار بقوله لانه يلزم ان لا يكون القرآن عربيًا والثانية هي المقدمة

الاستثنائية **قال** واجيب بانها عربية بوضع الشارع لها مجازًا او انزلنا ضمير

السورة ويصح اطلاق اسم القرآن عليها كالماء والعسل بخلاف المائة والرغيف

ولو سلم فيصح اطلاق العربي على ما غالبه عربي كشعر فيه فارسية او عربية **اقول**

لما قرر حجة القاضي شرع في الايرادات عليها من وجوه احدها المنع في الشرطية قوله
لان منع كون اللفظ عربيا كونه موضوعا من طريق العرب قلنا لا نسلم بل يجوز ان
يكون اللفظ قد وضعه غير العرب لمناسبة بينه وبين ما وضعه العرب فيكون مجازا
عربيا نعم لا يكون حقيقة عربية وفرق بين نفي المطلق العربي وبين نفي الحقيقة العربية
الثاني سلمنا الملازمة لكن يمنع بطلان التالي قوله القرآن عربي وقد اشتمل على مثل
هذه الالفاظ قلنا لا نسلم ان القرآن عربي وقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا
يجوز ان يكون الضمير فيه عائدا الى السورة لا يقال القرآن اسم لمجموع السور فاطلاقه
على بعضها لا يجوز وايضا فانه يكون مجازا والاصل عدمه لانا نقول لا نسلم ان القرآن
اسم للمجموع بل هو اسم لكلام الله تعالى ولو كان آية واحدة والاشتقاق يساعد عليه
واذا كان اسما لكلام الله تعالى صح اطلاقه على المجموع وعلى الآحاد على سبيل الحقيقة
لاطلاق الماء على الكثير وعلى جزئه وكذلك العسل بخلاف الرغيف والمائدة فان مثل
هذه الالفاظ انما وضعت للمجموع الذي لا يتساوى اجزاؤه فلا يصح اطلاقه عليها
الثالث سلمنا ان القرآن اسم للمجموع لكنا نقول وجود مثل هذه الالفاظ في القرآن
لا يخرجه عن العربية كالقصيدة العربية اذا وجدت فيها الفاظ يسيرة فارسية
فانه يصدق عليها انها عربية وكذلك الفارسية اذا وجد فيها الفاظ عربية كما ان

الثور

الثور الاسود يصدق عليه اسم الاسود وان وجدت فيه شعرات بيض **قال**
المعتزلة الايمان التصديق وفي الشرع العبادات لانها الدين المعتبر والدين
الاسلام والاسلام الايمان بدليل ومن يبتغ فيثبت ان الايمان العبادة قال فاخرجنا
من كان فيها من المؤمنين الى آخرها وعورض بقوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
اسلمنا **اقول** هذا اشارة الى حجة المعتزلة على ثبوت الاسماء الشرعية الدينية
وتقريره ان نقول الايمان في اللغة وضع للتصديق ونقل في الشرع الى العبادات
لان العبادات هي الدين المعتبر لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين
الى قوله وذلك دين القيمة وهو اشارة الى ما سبق من العبادات فقد ثبت ان العبادات
هي الدين والدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام
هو الايمان لانه لو كان غيره لم يكن مقبولا من فاعله لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام
دينا فلن يقبل منه لكن من صدر عنه الايمان قبل منه فيكون هو الاسلام فقد ظهر من
هذا ان العبادات هي الدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان فينتج ان العبادة
هي الايمان وهو المطلوب وقوله قال فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين اشارة
الى دليل ثان على ان الاسلام هو الايمان وتقريره ان الاستثناء على ما يأتي
هو اخراج ما لولاه لكان داخلا وانما يكون بهذه المثابة لو كان المستثنى من جنس المستثنى

وقد استثنى الله تعو المسلمين من المؤمنين في قوله فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين فوجب
ان يكون الاسلام من جنس الايمان ثم ان المعو عارض الآيتين الدالتين على ان الاسلام
هو الايمان بقوله تعو قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وجه الاستدلال
انه تعو نفى ايمانهم واثبت باسلامهم فيتغايران قال قالوا ولو لم يكن لكان قاطع الطريق
مؤمنا وليس بمؤمن لانه يخزى بدليل من يدخل النار فقد اخزيته والمؤمن لا يخزى
بدليل يوم لا يخزى الله النبي والذين آمنوا معه واجيب بانه للصحابة او مستانف
اقول هذا اشارة الى دليل آخر للمعتزلة على ان الايمان ليس هو التصديق وانما هو
فعل العبادات وتقديره ان يقول لو لم يكن الايمان عبارة عن فعل العبادات
لكان قاطع الطريق مؤمنا والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لانه مصدق
وبيان بطلان التالي ان قاطع الطريق يخزى والمؤمن لا يخزى اما الصغرى فلانه
يدخل النار لقوله تعو ولهم عذاب عظيم وكل من دخل النار فانه يخزى لقوله تعو ربنا
انك من تدخل النار فقد اخزيته واما الكبرى فلقوله تعو يوم لا يخزي الله النبي والذين
آمنوا معه واجاب المصو عن الكبرى بوجهين الاول انها ليست عامة في كل المؤمنين
انما كذلك لانه تعو خصهم بالمعية والصحبة ولا يلزم من كون المؤمنين المصاحبين
غير مخزيين ان يكون غيرهم بهذه الصفة الوجه الثاني ان الواو ليست للعطف وانما هي
للاستيناف

للاستيناف قال مسئلة المجاز واقع خلافا للاستاد بدليل الاسد للشجاع والحمار للبليد
وشابت لمة الليل اقول قد وقع الخلاف بين الاصوليين في وقوع المجاز في اللغة فاثبته
المحققون ونفاه الاستاد ابو اسحق احتج المحققون بان اهل اللغة اطلقوا الاسد على
الرجل الشجاع والحمار على البليد وشابت لمة الليل على المفهوم منه فلا يخلو اما ان
يكون ذلك الاطلاق بطريق الحقيقة او بطريق المجاز والاول باطل والا لزم الاشتراك
ضرورة كون هذه الالفاظ حقايق فيما سوى هذه المعاني والاشتراك على خلاف ولا لفاظ
الاصل ايضا لانا نقول انه وان كان على خلاف الاصل لكنه اولى عند التعارض
لما مر قال والمخالف يخل بالتفاهم وهو استبعاد اقول احتج ابو اسحق على قوله بان
المجاز يخل بالتفاهم لانه اذا اطلق اللفظ تبادر الحقيقة الى الذهن وعلى تقدير المجاز
لا يكون المعنى المقصود من اللفظ مفهوما والاخلال بالفهم لا يقصده الحكيم والجواب ان
مع القرينة يزول هذه المفسدة وايضا فانه استبعاد محض قال مسئلة وهو في القرآن
خلافا للظاهرية بدليل ليس كمثله شيء واسئل القرية يريد ان ينقض فاعتدوا عليه سيئة
مثلها وهو كثير اقول نقل عن اهل الظاهر ان القرآن غير مشتمل على شيء من المجازات وهي
مكابرة فان قوله تعو ليس كمثله شيء موضوع لنفي مثل المثل على سبيل الحقيقة وهو غير مراد ههنا
والا لزم نفيه تعو واثبات مثل له هكذا قيل وفيه نظر فاذن المراد منه نفي المثل فيكون قد اريد

باللفظ غير ما وضع له وهو المعنى المجازي وكذلك قوله تعالى واسئل القرية فانه موضوع لسؤال
القرية والمراد منه سؤال اهلها والمجاز الاول انما هو بسبب الزيادة والثاني بسبب
النقصان وكذلك قوله تعالى يريد ان ينقض فان الجدار يستحيل اسناد الارادة اليه
وهذا المجاز في التركيب وقوله تعالى فاعتدوا عليه من باب المجاز ايضا لان جزاء الاعتداء
ليس باعتداء وهو مجاز بسبب النقل وكذلك قوله سيئة مثلها وامثال هذه كثيرة لا تحصى
قال قالوا المجاز كذب لانه ينفى فيصدق قلنا انما يكذب اذا كان نافيا للحقيقة قالوا يلزم
ان يكون الباري متجوزا قلنا مثله يتوقف على الاذن اقول هذان دليلان استدل
بهما اهل الظاهر على نفي المجاز في القرآن مع الجواب عنهما احدهما ان المجاز كذب وكل شيء
من القرآن ليس بكذب اما الصغرى فلصدق انتفائه كما تقول للبليد انه ليس بحمار فيكون
صادقا واذا كان النفي صادقا كان الايجاب كاذبا لاستحالة اجتماع الصدق في السلب
والايجاب واما الكبرى فظاهرة والجواب ان الكذب انما يلزم لو توارد السلب
والايجاب على المعنى الحقيقي اما اذا كان المراد في احدهما المعنى الحقيقي وفي الاخر المجازي
لم يلزم الكذب فانا على تقدير ان نريد بالحمار البليد لا يلزم كذبه على تقدير نفي الحمار الحقيقي
عن البليد الثاني لو كان القرآن مشتملا على المجاز لكان الله تعالى متجوزا والتالي باطل
اتفاقا فالاول مثله وبيان الملازمة ان وجود اسم المعنى يستدعي الاشتقاق وبيان

بطلان

بطلان التالي ظاهر والجواب المنع من الملازمة وما ذكروه ينتقض بانواع الروائح
القائمة بمحالها مع عدم الاشتقاق وايضا لو سلمنا وجوب الاشتقاق لكنا نقول ان
اسماء الله تعالى توقيفية فلا يجوز الاطلاق عليه الا بالاذن وهو غير ثابت ههنا قال
مسئلة في القرآن المعرب وهو عن ابن عباس وعكرمة ونفاه الاكثرون لنا المشكاة
هندية واستبرق وسجيل فارسية وقسطاس رومية قولهم مما اتفق فيه اللغات
كالصابون والتنور بعيد و/ اجماع العربية على ان نحو ابرهيم منع من الصرف للعجمة
والتعريف توضيحه اقول اختلف الناس في اشتمال القرآن على كلمة غير عربية فذهب ابن
عباس وعكرمة الى وقوعه ونفاه الباقون والمصنف اختار الاول واحتج عليه بوجهين
الاول ان القرآن قد اشتمل على لفظ المشكاة وهي هندية وعلى لفظ استبرق وسجيل
وهما فارسيان وعلى لفظ قسطاس وهي رومية وعلى لفظ طه وهي بالنبطية اجاب
الباقون عن هذا بان هذه الالفاظ لا يلزم من كونها من لغات غير العرب
ان لا يكون لغة للعرب فانه يجوز اتفاق اللغات على لفظ واحد كالصابون
والتنور فانه قد قيل انهما مما اتفق فيهما جميع اللغات فلم لا يجوز ان يكون الامر
كذلك في هذه الالفاظ والمصنف استبعد ذلك الوجه الثاني ان النحاة اتفقوا
على ابرهيم واسماعيل انما لم ينصرفا للعجمة والتعريف وذلك تدل على اشتمال القرآن

على كلمات غير عربية قال المخالف بما ذكر في الشرعية بقوله اعجمي وعربي فنفى
ان يكون متنوعا واجيب بان المعنى من السياق لكلام اعجمي ومخاطب عربي
لا يفهم وهم يفهمونها ولو سلم نفي التنوع فالمعنى الاعجمي لا يفهمه اقول هذا ان دل
على عدم اشتمال القرآن على كلمة غير عربية او انها ما مضى في الحقيقة الشرعية من
انها لو كانت ثابتة لما كان القرآن كله عربيا والتالي باطل وقد تقدم الكلام
في هذه الحجة فيما مضى الثاني قوله تعالى أأعجمي وعربي في نفي التنوع الموجب لسقوط
اعتراضهم بتنوعه بين اعجمي وعربي ولا ينتفي التنوع وفيه اعجمي واجاب المص
بالمنع من نفي التنوع اولا فان المعنى من سياق الآية أكلام اعجمي ومخاطب عربي
لا يفهمه وليس التقدير الكلام بعضه عجمي وبعضه عربي فلا يلزم نفي التنوع ولا
يندرج في الانكار لانهم كانوا يفهمون هذه الالفاظ وثانيا بتسليم نفي التنوع
لكن لا مطلقا لكن بين اعجمي غير مفهوم وبين عربي ولا يلزم من نفي التنوع المذكور
نفي مطلق التنوع ولا يندرج ايضا في الانكار لفهمهم اياه قال مسئلة المشتق
ما وافق اصلا بحروفه الاصول ومعناه وقد يراد بتغير ما وقد يطرد كاسم الفاعل
وغيره وقد يختص كالقارورة والدبران اقول يشترط في الاشتقاق بقاء
الحروف الاصول والمعنى اما بقاء المعنى فلان المراد من الاشتقاق انما هو حصول

الزيادة

الزيادة في المعنى واما بقاء الحروف الاصول فلانها لو لم يكن باقية لم يكن ذلك
اشتقاقا بل وضع لفظ جديد اللهم الا ان يمنع مانع من بقاء الحروف كحذف من الحرف
فان المانع من التقاء الساكنين اوجب حذف بعض الحروف وان كان ثابتا
في الاصل فهو كانه موجود بالفعل في الفرع واعلم ان جماعة من الادباء اشترطوا في
الاشتقاق التغير اما بالزيادة او بالنقصان او بهما في الحركة او في الحروف او في
المجموع فالاقسام خمسة عشر ويرد على هذا الاشتراط طلب من الطلب وغلب من الغلب
وجلب من الجلب فان هذه الافعال مشتقات من هذه المصادر مع عدم التغير
لبقاء الحركات على ما هي عليه في المصادر اجابوا عن هذا بان حركة الاعراب لما
كانت غير لازمة لتبدلها لم يعتد بها في الابنية ولما كانت حركة البناء لازمة اعتد
بها فيها اذا تقرر هذا فيقول هذه الافعال متحركة الاواخر حركة البناء ومصادرها
متحركة حركة الاعراب والاولى كالجزء من الكلمة لثباتها والثانية عارضة لتبدلها
بتغيرها فكان التغير حاصلا وهو من باب الزيادة ولنا في هذا نظر فانا نقول
ما تعني بحركة الاعراب ان عنيت بها الحركة الشخصية من الرفع والنصب والجر سلمنا
انها غير لازمة لكن لم قلت ان مطلق حركة الاعراب ان عنيت بها الحركة الشخصية
من الرفع والنصب والجر سلمنا انها غير لازمة لكن لم قلت ان مطلق حركة الاعراب

غير لازمة ونظر الاشتقاق في ليس حركة معينة بل في مطلق الحركة وان عنيت
بها مطلق الحركة منعنا عدم اللزوم فان قلت الاعراب طارق على الاسم حاصل بعد
كمال حروفه الاصول فاصله السكون وقول النحويين ان اصل الاسماء الاعراب
لا ينافي هذا لان نظر النحوي في الاسم من حيث عروض التركيب له ولا شك ان
الاعراب من هذه الحيثية اصل الاسما ونظر الاشتقاق في الاسم من حيث الوضع
الافرادي قلت فالفعل ايضا اصله الوقف نظرا الى الوضع على ان النحويين نصوا
على ان اصل الافعال البناء ولان البناء اصله الوقف فكيف يجعل حركة العارضة
البنائية اصلا معتدا به فاعلم ان الاشتقاق قد يطرد كما في اسماء الفاعلين والمفعولين
المشتقة من الافعال وقد يختص ببعض الاسامي كالقارورة والدبران الماخوذين
من الاستقرار والدبور وليس كل ما يستقر فيه الشيء او يحصل له الدبور يصدق
عليه هذان الاسمان قال مسئلة اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة ان
كان ممكنا اشترط المشترط لو كان حقيقة وقد انقضى لم يصح نفيه اجيب بان النفي
الاخص فلا يستلزم نفي الاعم قالوا لو صح بعده لصح قبله اجيب اذا كان الضارب
من ثبت له ضرب لم يلزم اقول اختلف الناس في ان بقاء المعنى المشتق منه هل
يشترط في اطلاق الاسم المشتق حقيقة ام لا على ثلثة اقوال احدها انه شرط مطلقا

وثانيها

وثانيها انه غير مشترط مطلقا وثالثها ان كان البقاء ممكنا اشترط والا فلا والمص
نبه على القولين الاولين بذكر الثالث احتج المشترطون بامرين الاول لو كان
اطلاق الضارب على من حصل منه الضرب وانقضى على سبيل الحقيقة حقيقة لما صح
نفيه عنه والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ما مضى من ان علامة الحقيقة
كذب النفي وبيان بطلان التالي انه يصح نفيه في الحال واذا صح نفيه في الحال صح
نفيه مطلقا اما المقدمة الاولى فلانا نعلم بالضرورة انه يصدق على من انقضى الضرب
منه انه ليس بضارب الآن واما صدق المقدمة الثانية فظاهر ضرورة استلزام
صدق المركب صدق جزءه والمص اجاب عن هذا الوجه بان الضرب في الحال
اخص من مطلق الضرب والمنفي انما هو الاخص ولا يلزم من نفي الاخص نفي
الاعم وتحرير هذا الجواب ان يقول قولكم والتالي باطل ممنوع وقوله في بيانه انه
يصح نفيه في الحال فيصدق نفيه قلنا لا نزاع في صحة نفي الحال ولكن قولكم فيصدق
نفيه ان عنيتم به انه يصدق نفيه في كل وقت حتى يصدق انه ليس بضارب في
وقت ممنوع والملازمة غير واضحة بل هي كاذبة وان عنيتم انه يصدق نفيه مطلقا
فهو مسلم ولكن لا يلزم من النفي المطلق نفي الضرب في الماضي الوجه الثاني قياس
العكس وهو ان يقول لو صدق على من انقضى الضرب منه انه ضارب لصدق عليه

قبل وجود الضرب منه والمشترك بينهما هو وجود الضرب منهما في احد الوقتين اعني
الماضي او المستقبل والثاني باطل اتفاقا فان الذي لم يوجد منه الضرب اصلا مع صحة
وجوده منه لا يصدق عليه انه ضارب واجاب المص بالفرق بين المقيس والمقيس
عليه بالنظر الى وضع اللفظ وذلك لان اللفظ وذلك لان اللفظ وضعت
لمن ثبت له الضرب بخلاف الذي لم يوجد منه الضرب اصلا ومع قيام الفرق لا
يلزم القياس قال الثاني اجمع العربية على صحة ضارب امس وانه اسم فاعل اجيب
مجاز كما في المستقبل باتفاق قالوا صح عالم ومؤمن للنايم اجيب مجاز لامتناع كافر
لكفر متقدم قالوا يتعذر في مثل متكلم ومخبر اجيب بان اللغة لم تبن على المشاحة في
مثله بدليل صحة الحال وايضا يجب ان لا يكون كذلك اقول هذه حجج النافين للاشتراط
وهي ثلث الاولى قالوا اجمعت النحاة على صحة قولنا زيد ضارب امس وهو اسم فاعل
والجواب لم لا يجوز ان يقال ان هذا الصدق على سبيل المجاز كما انهم تجوزوا في مثل قولهم
زيد ضارب غدا وهو اسم فاعل واتفقوا على انه ليس بحقيقة الثانية قالوا يصدق
على النايم انه عالم ومؤمن وهما غير حاصلين له في حالة النوم والجواب ان هذا الصدق
على سبيل المجاز والا لصدق على المسلم بعد كفره انه كافر لكفر تقدم وللقايل ان يقول
الاصل عدم المجاز والمثيل بضارب في الجواب الاول غير مفيد لما بينا من وقوع الفرق

بين ما كان منه بمعنى الماضي والمستقبل والتمسك بكافر في الثاني ضعيف لان الظاهر انه
يصدق عليه انه كافر ولكن الشرع منع من اطلاق هذا اللفظ عليه الثالثة ان الا
فعال التي لا توجد الا في زمان كالمتكلم والمخبر شق منها اسماء الفاعلين ويطلق على من
صدر عنه تلك الافعال على سبيل الحقيقة مع استحالة بقاء اتفاق تلك الاحوال والجواب
ان نقول المشترط هو وجود المعنى بتمامه ان امكن او وجود اخر جزء منه ان لم يمكن فان
قلت كيف يصح اطلاق الاسم حقيقة على شيء لم يوجد منه الا جزؤه قلت ان اللغة لم
تبن على المشاحة في مثل هذه الامور فانه قد اطلق الحال على زمان الحال على لومانعه
حقيقة مع ان الموجود منها ليس الا جزء واحد وايضا فانه يجب ان لا يكون وجود ماء
منه الاشتقاق بتمامه شرطا فيما يجيء من المعاني التي لا توجد الا في زمان لانا انما
نشترط التقا اذا امكن وجوده بتمامه قال مسئلة لا يشتق اسم الفاعل لشيء و الفعل
قايم بغيره خلافا للمعتزلة لنا الاستقراء اقول اختلف الناس في جواز اطلاق المشتق
على ذات مع ان ما منه الاشتقاق قايم بغيرها فاجازه المعتزلة قالوا ان الله تعالى
متكلم بكلام قايم بغيره من الاجسام لاستحالة قيام الحادث بذاته تعالى وقيام العرض
لا في محل محال والاشاعرة منعوا من ذلك قالوا انه تعالى متكلم بكلام قايم بالنفس و
اثبتوا الكلاما اخر غير الحروف والاصوات وتحقيق هذه المسئلة ذكرناه في كتاب المناهج

واحتج المص بالاستقراء قال قالوا ثبت قاتل وضارب والقتل للمفعول قلنا القتل
التأثير وهو للفاعل اقول هذه حجة للمعتزلة على ان اسم الفاعل قد يصدق على
شئ والمصدر قايم بغيره فان القاتل والضارب اشتقا من القتل والضرب وهما
فعلان صدرا منه في ذات المفعول اجاب المص بان القتل ليس هو الاثر الحاصل في
ذات المفعول بل هو التأثير وهو حاصل في الفاعل وفيه نظر لان التأثير عندهم هو الاثر
والا لزم التسلسل قال قالوا اطلق الخالق على الله تع باعتبار المخلوق وهو الاثر
لان الخلق المخلوق والا لزم قدم العالم او التسلسل واجيب اولا بانه ليس بفعل قايم
بغيره وثانيا انه للتعلق الحاصل بين المخلوق والقدرة حال الايجاد فلما نسب الى
البارى صح الاشتقاق جمعا بين الادلة اقول هذه حجة ثانية للمعتزلة على انه لا
يشترط قيام مأخذ الاشتقاق بما صدق عليه اسم المشتق وتقريرها ان يقول قد اطلق
الخالق على الله تع وهو اسم فاعل مشتق من الخلق والخلق هو الاثر الذي هو المخلوق ليس
صفة قايمة بذات الله تع كالعلم وذلك لان الخلق لو كان امرا مغايرا للمخلوق
لكان اما ان يكون قديما او حادثا والقسمان باطلان فكونه مغايرا باطل اما انه
لا يجوز ان يكون قديما فلانه نسبة بين الخالق والمخلوق والنسبة بين الشيئين متأخرة
عنهما والقديم اذا كان متأخرا عن شئ كان ذلك الشئ قديما بالضرورة فيلزم قدم

العالم واما انه لا يجوز ان يكون محدثا فلانه لو كان كذلك لكان مخلوقا ويكون نسبة
الخالقية اليه مغايرة لنسبتها الى العالم لوجوب تغاير النسب عند تغاير المنتسب اليه
واذا كانت مغايرة فان كانت قديمة لزم قدم العالم وان كانت محدثة افتقر الى
خالقية اخرى وتسلسل واجاب المص بوجهين الاول النزاع انما وقع في
جواز الاشتقاق من فعل قايم بالغير وما ذكرتموه من الخالقية فليس محل النزاع
لان الخلق ليس لفعل قايم بالغير بل هو ذات الغير فلا يلزم مطلوبكم الذي هو جواز
الاشتقاق من الفعل القايم بالغير الثاني ان الخلق عبارة عن التعلق الحاصل بين
المخلوق والقدرة حال الايجاد فلما نسب هذا التعلق الى البارى صح الاشتقاق
وانما اطلق الخلق على هذا المعنى المجازي الذي هو من باب اطلاق اسم الملزوم اعني
الخلق الحقيقي على اللازم اعني التعلق جمعا بين الادلة وهذان الوجهان ضعيفان
اما الاول فلان المخلوق عند جمهور المعتزلة انما هو الوجود وهو قايم بالذات الموجودة
وليس الفاعل فاعلا في الذوات وعند آخرين منهم ان الفاعل انما فعله
في جعل الذات موجودة ليس في الذات ولا في الوجود واما الثاني فلان
ذلك التعلق ليس بقديم لكونه نسبة بين المخلوق والقدرة والنسبة متأخرة
فهو حادث وغير قايم بذاته تع لاستحالة قيام الحوادث به وهو عرض فهي اذن

قايم بالغير وفي هذا البحث **قال** مسئلة الاسود ونحوه من المشتق يدل على ذات متصفة
بسواد لا على الخصوص من جسم وغيره بدليل صحة الاسود جسم **اقول** المشتقات ليس فيها
اشعار بخصوصية الذات التي يصدق عليها المشتق فان الاسود ليس الا شيء وجد
له السواد من غير دلالة على كون ذلك الشيء جسما او عرضا والدليل عليه ان قولنا
الاسود جسم صادق مفيد ولو كان الاسود معناه جسم اسود لكان تكريرا ولو كان
غيره كان نقضا **قال** مسئلة لا يثبت اللغة قياسا خلافا للقاضي وابن سريج وليس
الخلاف في نحو رجل ورفع الفاعل اي لا يسمى مسكوت عنه الحاقا بتسمية لمعنى
يستلزمه وجودا وعدما كالخمر للنبيذ للتخمير والسارق للنباش للاخذ خفية
والزاني للائط للايلاج المحرم الا سقل واستقرا التعميم **اقول** الثابت باللغة اما
ان يكون لفظا واما ان يكون حكما من احكامه والثاني كرفع الفاعل ونصب المفعول
وهذا مما يجوز القياس فيه لان اهل اللغة نصوا على جواز القياس فيه والاول
لا يخلو اما ان يكون صفة واما ان يكون علما واما ان يكون اسم جنس فالاول
والثاني اتفقوا على امتناع القياس فيهما اما في الصفات فلان اسماءها وضعت
للفرق بينها كالعالم والقادر فهي واجبة الاطراد نظرا الى تحقق معنى الاسم فان
مسمى العالم من قام به العلم وهو ثابت في كل من قام به العلم وكان ذلك

الاطلاق ثابتا بالوضع واما اسماء الاعلام فلانها غير موضوعة لمعان موجبة لها والقياس
لا بد فيه من جامع يكون موجبا للوضع والثالث وهو ان يكون اللفظ اسم جنس وهو
اللفظ الموضوع للماهية بقيد الوحدة كرجل وخمر فلا يخلو اما ان يكون معناه مقارنا
لمعنى يستلزمه وجودا وعدما ويكون صالحا للعلية في الوضع ويكون متعديا الى غير
صورة الوضع او لا يكون والثاني كالرجل وليس النزاع واقعا فيه بل في القسم الاول
وهو كاسم الخمر فانه اطلق على النبيذ وهو معنى مسكوت عنه اي لم يضعه اللغوي له الحاقا
له بتسميته معنى الخمر المعين لاجل معنى يستلزمه وجودا وعدما هو التخمير وكذلك اطلق
السارق على النباش بواسطة مشاركته للسارق من الاجانب في الاخذ خفية واطلق
الزاني على اللائط لمشاركته للزاني في ايلاج الفرج المحرم فقيل هذا اثبته القاضي
ابو بكر وابن سريج من الاشعرية وجماعة من الفقهاء واهل الادب ونفاه
جمهور الحنفية وجماعة من اهل الادب واليه مال المص **قال** لنا اثبات اللغة بالمحتمل
اقول تقريره ان يقول لا يخلو اما ان يكون اهل اللغة نصوا على وضع الخمر لكل مسكر
او للمعتصر من العنب لا غير او لا نقل شيء من الامرين وعلى التقدير الاول يكون
التعدية مستفادة من اللغة لا من القياس وعلى التقدير الثاني يكون المعدي
للفظ الى النبيذ خارجا عن قانون اللغة وعلى التقدير الثالث يحتمل ان يكون الوصف

لجامع دليلاً على التعدية ويحتمل ان لا يكون ومع الاحتمال يمتنع التعدية قال قالوا دار
الاسم معه وجوداً وعدماً قلنا ودار مع كونه من العنب وكونه مال الحي وقبلا
اقول المثبتون بالدوران وهو ان الوصف وهو الاسكار دار مع الاسم وهو لفظ
الخمر وجوداً وعدماً اما وجوداً ففي صورة الخمر واما عدماً ففي الماء مثلا ودوران الشي
مع الوصف دليل على العلية كذلك في لفظ السرقة فانها دارت مع الاخذ خفية وجوداً
وعدماً اما وجوداً ففي اخذ مال الحي واما عدماً فظاهر وكذلك لفظ الزنا دارت
مع الايلاج المحرم وجوداً في صورة النكاح في القبل وعدماً فان لفظ الخمر دارت مع
الاسكار المستفاد من عصير العنب وجوداً وعدماً اما وجوداً ففي تلك الصورة واما
عدماً فظاهر ولفظ السرقة دارت مع اخذ مال الحي اما وجوداً ففي تلك الصورة واما
عدماً فظاهر ولفظ الزنا دار مع الايلاج في القبل المحرم وجوداً في تلك الصورة وعدماً
ظاهر واذا كانت هذه الاشياء مدارات وجوداً وعدماً لا يمكن ان يكون ما ذكرتم مداراً
قال قالوا ثبت شرعاً والمعنى واحد قلنا لولا الاجماع لما ثبت وقطع النباش
وحد النبيذ اما لثبوت التعميم واما بالقياس لا لانه سارق او خمر اقول هذه حجة
ثانية للمثبتين وهو انهم قالوا ثبت العمل بالقياس في الشرعيات لما يأتي وهو عام
في كل قياس اذ معناه واحد وهو حمل فرع على اصل لمعنى مشترك بينهما فيجب العمل بالقياس

ههنا

ههنا لانه احد افراد ما دل الدليل على جوازه والجواب ان الاجماع قد دل على
الحاق الفرع بالاصل عند الاشتراك في علة الحكم بخلاف هذا ولولا الاجماع لما ثبت
ذلك وهو مفقود ههنا واعلم ان مذهب الشافعي ومذهبنا قطع النباش
وحد شارب النبيذ فتوهم قوم ان الشافعي انما صار الى ذلك لاجل القياس
في اللغة وهو ان الدليل قد دل على ان شارب الخمر يحد وان السارق يقطع
ولم يدل على ان شارب النبيذ يحد ولا على ان النباش يقطع وانما صار اليه لان
النبيذ يسمى خمراً والنبش يسمى سرقة فذكر المص لمذهب الشافعي مجملاً وان
الحكم انما يثبت في النبيذ لتعميم الاسم لانه نقل عن النبي صلعم انه قال ان من التمر
خمراً فتسمية النبيذ خمراً يكون بالتوقيف لا بالقياس وانما ثبت القطع في
النباش لا لانه سارق بل بالقياس عليه والمشترك بينهما المفسدة الحاصلة
منها المناسبة للحد المعتبر شرعاً قال الحروف معنى قولهم الحرف لا يستقل با
لمفهومية ان نحو من والى مشروط في دلالتها على معناها الافرادي ذكر
متعلقها ونحو الابتداء والانتهاء وابتداء وانتهاء غير مشروط فيها ذلك اقول
الحروف لا يدل على معانيها الموضوعة لها الا مع انضمام لفظ آخر اليها فان
قولنا زيد في غير مفيد فائدة قولك زيد في الدار وكذلك من والى

وابتداؤه وانتهاؤه

لا يفيد ان الابتداء والانتهاء ما لم ينضم اليهما لفظ آخر اما الابتداء والانتهاء

فانهما يدلان على معنيهما من غير افتقار الى ضميمة قال واما نحو ذو وفوق

وتحت وان لم يذكر الا بمتعلقها لامر فغير مشروط فيها ذلك لما علم من ان ذو وضع

ذو بمعنى صاحب وضع ليتوصل به الى الوصف باسماء الاجناس اقتضى ذكر المضاف

اليه وفوق وضع لخصوص مكان ليتوصل به الى علو خاص اقتضى ذلك وكذلك

اخواتها اقول انه ربما يتوهم متوهم انتقاض الخاصية المذكورة للحروف

بهذه الاسماء فان ذو لا يفيد فائدة ما لم ينضم الى غيرها من القراين

وكذلك لفظ تحت لا بد لها من ضميمة ولفظ فوق وما شابه هذه الالفاظ

مما يتضمن الدلالة على النسبة فاشار المصنف الى وجه الخلاص عن هذا الوهم

وذلك لان هذه الالفاظ في اصل وضعها اسما كانت لمعان قائمة بنفسها

لا يفتقر في الدلالة في تلك المعاني الى قرينة لكنها بالنظر الى غاياتها

المتضمنة للدلالة على النسب افتقرت الى القراين فان لفظ ذو وضعت

في الاصل لما وضعت له لفظ صاحب لكن لما كان الغرض من وضعها انما

هو التوصل بها الى خصوصية العلو المستفاد من الضميمة لذلك ذكر

الضميمة فان قولنا زيد فوق السطح انما يخصص العلو باقتران السطح وكذلك

ماشابه

ما شابه هذه الالفاظ قال مسئلة الواو للجمع المطلق لا للترتيب ولا المعية عند

المحققين لنا النقل عن الائمة انها كذلك اقول اختلف الناس في الواو فقال المحققين

المحققون انها لمطلق الجمع لا تفيد الترتيب والمعية قال ابو علي الفارسي اتفق

اللغويون والنحويون البصريون والكوفيون على انها للجمع المطلق من غير

ترتيب ونقل عن الفراء انها يفيد الترتيب فيما يستحيل الجمع فيه كقوله اركعوا

واسجدوا وهو منقول عن الشافعي مطلقا والدليل على افادتها المطلق الجمع نقل

ائمة اللغة قال واستدل لو كان للترتيب لناقض وادخلوا الباب سجدا

مع الاخرى ولم يصح تقاتل زيد وعمرو ولكان زيد وعمرو بعده تكريرا وقبله تناقضا

واجيب بانه مجاز لما سنذكر اقول هذا اشارة الى ادلة القائلين بانها تفيد

الجمع من غير ترتيب والمصنف استضعفها الوجه الاول لو كان الواو يفيد الترتيب

لناقض قوله تعالى وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة مع قوله تعالى وقولوا حطة

وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة الثاني انها لو كانت للترتيب لما صدق

قولنا تقاتل زيد وعمرو فان المفاعلة انما يصح عند وجود فعلين دفعة واحدة الثالث

انها لو كانت للترتيب لكان قولنا جاء زيد وعمرو بعده تكريرا وجاء زيد وعمرو

قبله تناقضا والجواب جاز ان يكون هذه قراين دالة على التجوز في الكلام

:

غير دالة على الترتيب عنده ووجه الجواب عنه ان يقول قوله انت طالق ثلثا كلام
واحد لان الثلث وقعت تفسير الاول والكلام انما يتم باخره بخلاف العطف فان
الطلاق الثاني ليس تفسير الاول فيكون الاول قد وقع تاما وحصلت به البينونة
فلا يلحق به الطلاق الثاني قال في ابتدا الوضع ابتدا الوضع ليس بين اللفظ
ومدلوله مناسبة طبيعية لنا القطع بصحة وضع اللفظ للشئ ونقيضه وضده وبوقوعه
كالقرء والجون قالوا لو تساوت لم يختص بارادة الواضع المختار اقول افادة اللفظ
للمعنى اما ان يكون لذات اللفظ او للذاته اما الاول فهو مذهب عباد بن
سليمان وقد اطبق (اتفق) المحققون على ابطاله بانا نعلم قطعا انه كما قد وضع لفظة (لغيره)
الاسود لهذه الهيئة المخصوصة فقد كان يصح وضعها للهيئة المحسوسة من الابيض (كذلك)
قد كان يصح وضعها لعدم السواد ولا يكون بين الشئ وبين النقيضين علاقة طبيعية
ودليل صحة الوقوع فانهم قد اتفقوا على ان لفظ القرء وضعت للحيض والطهر وهما
متناقضان والجون وضع للسواد والبياض وهما ضدان واستدل عباد على مذهبه بانه
لولا المناسبة الطبيعية بين اللفظ والمعنى الموضوع له لكان نسبة (ذلك) ذلك المعنى الى
اللفظ كنسبته الى غيره فتخصيص وضع اللفظ له دون ما عداه من المعاني وما عدا
اللفظ من الالفاظ يكون ترجيحا من غير مرجح والجواب المخصص ارادة الواضع

المختار

المختار الذي يرجح بارادته احد الطرفين من غير مرجح له هذا ان قلنا بالتوقيف
وان قلنا بالاصطلاح فكذلك او يكون المخصص هو سبق فيه المعنى دون غيره حال خطور
اللفظ المعين قال مسئلة قال الاشعري علمها الله بالوحي او بخلق الاصوات او بعلم
ضروري البهشمية وضعها البشر واحد او جماعة وحصل التعريف بالاشارة والقراين كا
لاطفال الاستاد القدر المحتاج في التعريف توقيف وغيره محتمل وقال القاضي الجميع ممكن
اقول لما ابطل مذهب عباد شرع في تفصيل اقوال الاصوليين فيه والتحقيق ان يقول
افادة اللفظ للمعنى اما ان يكون بالتوقيف او بالوضع او بهما او يتوقف والاول مذهب
ابي الحسن الاشعري واصحابه فانهم قالوا ان الله تعالى اوحى الى بعض الانبيا بالاسما
او خلق اصواتا في بعض الاجسام او خلق علما ضروريا لبعض الناس بافادة اللفظ
لمعناه والثاني مذهب ابي هاشم واصحابه فانهم قالوا ان دلالة هذه الالفاظ انما
حصلت بالوضع من واحد او من جماعة وقع بينهم الاصطلاح عليها ثم ان غيرهم عرفوا
وضع اللفظ للمعنى بواسطة الاشارات والقراين كما في حق الاطفال والثالث ينقسم الى
قسمين الاول ان يكون التوقيف سابقا على الوضع وهو مذهب الاستاد ابي اسحق
وغيره والثاني ان يكون الوضع هو السابق وقد ذهب اليه جماعة من الاصوليين
والرابع مذهب القاضي ابي بكر وجماعة من الاصوليين قال ثم الظاهر قول الا (شعري)

قال وعلم آدم قالوا الهمه او علمه ما سبق قلنا خلاف الظاهر قالوا الحقايق بدليل
ثم عرضهم قلنا انبئوني باسماء هؤلاء تبين ان التعليم لها والضمير للمسميات
اقول هذا اشارة الى استدلال الاشعري مع مايرد عليه والجواب عنه وتقريره
ان الله تعالى ذكر ان الاسماء توقيفية بقوله وعلم آدم الاسماء فوجب ان يكون توقيفية
الحروف والافعال كذلك لانه لا قايل بالفرق ولان الاسم انما سمي بذلك لكونه
علامة على المسمى والافعال والحروف كذلك فهي اسماء ايضا اعترضوا عليه بان
قالوا المقصود من التعليم يحتمل انه الهمه للاحتياج الى هذه الالفاظ واعطاه ماله
قدرة على الوضع سلمنا ان المقصود ليس هو الالهام فلم لا يجوز ان يقال انه علمه
اياها بمعنى انه عرفه ما اصطلح عليه ممن سبق والجواب ان هذا خلاف الظاهر
فلا يصار اليه الا بالدليل قالوا المراد انما هو تعليم الحقايق بدليل قوله تعالى ثم عرضهم
على الملائكة ولو كان المراد الاسماء لقال عرضها والجواب ليس المقصود هو الحقايق
بل الاسماء بدليل قوله انبئوني باسماء هؤلاء فانه يدل على ان التعليم انما كان للاسماء
اذ القصد انما هو تعجيزهم والضمير في قوله ثم عرضهم للمسميات ولا منافاة في ذلك
قال واستدل بقوله واختلاف السنتكم والمراد اللغات بالاتفاق قلنا التوقيف
والاقدار في كونه آية سواء اقول هذا اشارة الى دليل على ان اللغات توقيفية وهي

مذهب المصنف الا انه استضعف هذا الدليل ومن عادته انه اذا استضعف دليلا على ما يذهب
اليه يصدره بقوله واستدل وتقريره ان يقول الله تعالى قال ومن آياته خلق السموات
والارض واختلاف السنتكم وليس المراد منه حقيقة لاتفاق الالسنة اللحمانية فاذن المراد
هو اللفظ الحاصل من الالسنة استعمالا للسبب في المسبب وهو من احسن وجوه المجاز
التقدير ومن آياته توقيف لغاتكم المختلفة اي تعليمها اذا كانت الالفاظ مستندة الى الله تعالى
بطل الاصطلاح ووجه ضعفه ان نقول التوقيف والاقدار مستويان في كون كل واحد منهما
آية فيحتمل ان يكون المراد من آياته الاقدار على وضع لغاتكم المختلفة وليس احدهما اولى من
الآخر فلا يجوز الحمل على احدهما الا بدليل قال البهشمية وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه
دل على سبق اللغات والا لزم الدور قلنا اذا كان آدم هو الذي علمها اندفع الدور وانما
جواز ان يكون التوقيف بخلق اصوات او بعلم ضروري بخلاف المعتاد اقول استدل ابو هاشم
على ان اللغات اصطلاحية بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه دل على مسبوقية الرسالة
باللغات والا لزم الدور قلنا اذا كان آدم هو الذي فلو كانت توقيفية لزم الدور والجواب
ان الدور مندفع على تقدير ان يكون الله تعالى علمها آدم ثم انه عم عرفها غيره لان الآية
دلت على مسبوقية البعثة الى القوم باللغة وآدم لم يكن له قوم ابتداء واعلم ان بعض الناس
اجاب عن هذا الثاني بان التوقيف لا ينحصر فيما يأتي به الرسول بل قد يكون بخلق اصوات

فى ايجادات او بخلق علم ضرورى فينا وعلى هذا التقدير يندفع الدور والمصنف استبعد
هذا بانه خلاف العادة قال الاستاد ان لم يكن المحتاج اليه توقيفيا لزم الدور
لتوقفه على اصطلاح سابق قلنا يعرف بالترديد والقراين كالاطفال اقول استدل
الاستاد على كون بعض اللغة توقيفيا بان الاصطلاح على ان اللفظ موضوع لمعنى ما من
المعانى مسبوق بالفاظ دالة على معرفة الاصطلاح فتلك الالفاظ ان استفيد دلالتها
من الوضع لزم الدور وان كان من التوقيف فهو المطلوب واجاب المصنف بان معرفة
الاصطلاح تحصل من القراين كما فى حق الاطفال طريق معرفتها التواتر
فيما لا يقبل التشكيك كالارض والسماء والبرد والحر وبالاحاد فى غيره هذا آخر
الابحاث الاربعة وهو البحث عن معرفة طريق اللغات وهى ينقسم الى ما يعلم بالضرورة
وضعه للمعانى والى ما لا تكون كذلك والاول انما يحصل بالتواتر اذ ساير ما عداه من
الضروريات غير حاصل هنا وذلك كالسماء والارض والحر والبرد والماء والنار وغير ذلك
من الالفاظ المتداولة بين الناس كافة والثانى انما يحصل بالنقل الذى لا يبلغ حد
التواتر وهو الاحاد كالالفاظ التى ليست مشهورة بين الناس كافة والثانى انما يحصل
بالنقل الذى لا يبلغ حد التواتر وهو الاحاد كالالفاظ التى ليست م قال الاكثر
لا يحكم العقل بان الفعل حسن او قبيح فى حكم الله ويطلق لثلثة امور اضافية لموافقة

الغرض

الغرض ومخالفته ولما امر بالثناء عليه والذم ولما لا حرج فيه ومقابله وفعل الله
حسن بالاعتبارين الاخيرين وقالت المعتزلة والكرامية والبراهمة الافعال
حسنة وقبيحة لذاتها فالمقدما من غير صفة وقوم بصفة فى القبح والجبائية بوجوه
واعتبارات اقول اختلف الناس فى التحسين والتقبيح فذهبت الاشعرية الى
ان الافعال لا توصف بحسن ولا قبح لذواتها وان العقل لا يقضى بحسن ولا قبح
فى احكام الله تعالى وان اسم الحسن والقبح يطلق على ثلثة امور اضافية احدها
اطلاق الحسن على ما يوافق الغرض والقبح على ما يخالفه وليس ذلك ذاتيا للفعل
لتبدله بتبدل الاغراض وثانيها اطلاق الحسن على ما امرنا الشارع بالثناء على
فاعله والقبح على ما امرنا بالذم عليه وثالثها اطلاق الحسن على ما لا حرج فيه والقبيح
على ما يقابله والحسن بالمعنى الثالث اعم منه بالمعنى الثانى لدخول المباح فيه وعدم
دخوله فى الثانى واعلم ان الحسن بالاعتبار الاول غير صادق فى حق الله تعالى عندهم
لان افعاله غير معللة بالاغراض ويصدق عليها بالاعتبارين الاخيرين واما
افعالنا فانه يصدق عليها الحسن والقبح بالاعتبارات الثلثة وقالت المعتزلة
والكرامية والبراهمة والخوارج والثنوية وغيرهم ان الافعال حسنة وقبيحة
لذاتها منها ما يدرك بالعقل اما بالضرورة كحسن رد الوديعة وشكر المنعم وقبح

الظلم وكفران النعمة واما بالنقل والاستدلال لحسن الصدق النافع وقبح
الكذب النافع ومنها ما يدرك بالسمع كحسن الصلوة وقبح الزنا وليس
الشارع هو الموجب للتحسين والتقبيح بل كاشف وموضح ثم اختلفوا فذهب
اوايل المعتزلة الى ان الحسن والقبح غير مختص بصفة موجبة للحسن والقبح وذهب
آخرون الى ان اختصاص بعض الافعال بالحسن وبعضها بالقبح بصفات زائدة
عليها وقال قوم انها مختصة بصفة فى القبح دون الحسن وذهب الجبائيان
الى ان سبب الاختصاص هو الوجوه والاعتبارات كما ان من لطم اليتيم
فان اللطمة ان كانت باعتبار التاديب فهى حسنة وان كانت باعتبار الظلم
فهى قبيحة قال لنا لو كان ذاتيا لما اختلف وقد وجب الكذب اذا كان فيه عصمة
نبى والقتل والضرب وغيرهما وايضا لو كان ذاتيا لاجتمع النقيضان فى صدق
من قال لاكذبن غدا اوكذبه اقول تقرير الوجه الاول ان يقول لو كان الكذب
قبيحا لذاته لوجب وجود القبح كلما وجد الكذب والتالى باطل فالمقدم مثله
وبيان الشرطية ان العلل الذاتية يستحيل تخلف معلولها عنها والا لما كانت
علة لذاتها فان قلت ان العلل الذاتية قد تخلف عنها معلولاتها عند وجود
المانع قلت فالعلة التامة اراد الماهية مع انتفاء المانع وليس الكلام فيه بيان

بطلان

بطلان التالى ان الكذب قد يستحسن عند اشتماله على مصلحة كتخليص نبى
او ولى واما الوجه الثانى فتقريره ان الكذب لو كان قبيحا لذاته والصدق
حسنا لذاته لكان قول القائل لاكذبن غدا اشتمالا على القبح والحسن الذاتيين
لانه ان صدق قوله لزم منه ايجاد القبيح والفعل المستلزم للقبيح يكون قبيحا فالصدق
اذن قبيح وان لم يصدق قوله لزم منه ايجاد القبيح ايضا فعلى التقديرين يستلزم
منه حصول القبيح وذلك يلزم منه اجتماع الحسن والقبح فيه وللمعتزلة ان يقولوا
اما الاول ففاسد لان تخليص النبى قد يحصل من غير حصول الكذب وذلك
بان ياتى بصورة الاخبار من غير قصد اليه او مع قصد اليه لكن مع التعريض ولو
فرض انه لا يحصل الا مع الكذب فلا نسلم ان الكذب حسن ههنا وكون التخليص
حسنا لا يستلزم حسن الكذب المؤدى اليه واما الثانى فالجواب عنه ان الافعال ان
القبيحة والحسنة قد يصحبها افعال منافية لها ولا يلزم منه حسن تلك الافعال او
قبحها لحسن ما يصحبها او قبحه فهذا الخبر من حيث انه اشتمل على القبيح يكون
قبيحا ومطلق الصدق حسن فيكون الصدق المشتمل عليه هذا الخبر حسنا ايضا
ولا يلزم من قبح الكذب المصاحب له قبحه وبالجملة فلهم ان يقولوا انا انما
نحكم بالحسن والقبح فى الافعال الخالية عن المعارض اما مع وجود المعارض فلا

قال واستدل لو كان ذاتيا لزم قيام المعنى بالمعنى لان حسن الفعل زايد على
مفهومه والا لزم من تعقل الفعل تعقله ويلزم وجوده ولان نقيضه لا حسن
وهو سلب والا استلزم حصوله لمحلا موجودا ولم يكن ذاتيا وقد وصف الفعل به
تعقله فيلزم قيامه به واعترض بأخرانه في الممكن وبان الاستدلال بصورة
النفي على الوجود دور لانه قد يكون ثبوتيا او منقسما فلا يفيد ذلك اقول
هذا دليل بعض الاشاعرة على ان الحسن والقبح ليسا ذاتيين للفعل مع بيان
ضعفه وتقريره ان نقول لو كان الحسن ذاتيا للفعل لزم قيام العرض بالعرض والتالي
باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الحسن الفعل زايد على الفعل لانه لو كان
نفس الفعل لزم من تعقل الفعل تعقله والتالي باطل فانا قد نتعقل افعالا كثيرة
مع الجهل والعقل عن حسنها وقبحها فالمقدم مثله واذا ثبت ان الحسن زايد على
الفعل فيقول انه وجودي لانه نقيض لا حسن وهو امر سلبي لانه لو كان ثبوتيا
لاستلزم محلا موجودا وهو باطل فان كثيرا من المعدومات يوصف بانه غير حسن
واذا كان امرا سلبيا وجب ان يكون نقيضه ثبوتيا وايضا لو كان الحسن سلبيا
لم يكن ذاتيا اي غير مستند الى ذات الفعل لان العدميات ليست ثابتة وما ليس
بثابت استحال استناده الى علة وذلك ينافي مذهبهم واذا ثبت انه موجود

وهو

وهو وصف للفعل لزم قيام العرض وهو الحسن بالعرض وهو الفعل واعلم انه
قد يمكن حمل قوله ولم يكن ذاتيا على انه لم يكن جزءا من الفعل وليس دليلا
آخر على ان الحسن ثبوتي الا ان هذا مرجوح اذ قد تبين فيما مضى ان الحسن
زايد على الفعل واذا كان زايدا لم يكن ذاتيا واما بيان بطلان التالي فلان
معنى قيام الشيء بالشيء هو حصوله في الحيز تبعا لحصول محله فيه فالعرض الحال في العرض
حال في الحيز تبعا لحصول الجوهر فيه فكان بالحقيقة قائما بالجوهر لا بالعرض واعترض حاصل
المص بان الدليل الدال على وجود الحسن يمكن اجراؤه في الامكان فيقال انه
ثبوتي لانه نقيض لا امكان العدمي ونقيض العدمي ثبوتي فالامكان ثبوتي ويلزم
منه التسلسل او وجوب الممكن وايضا الاستدلال بصورة السلب على الوجود دور لانا
انما نعلم ان لا حسن عدمي اذا علمنا انه نقيض الحسن وان الحسن امر وجودي
وان نقيض الوجودي سلبي فلو اخذنا نستدل على ان الحسن وجودي بان نقيضه
عدمي لزم الدور وهذا لانه قد يمكن ان يكون لا حسن ثبوتيا او منقسما الى ثبوتي
وعدمي وعلى هذا التقدير فلا فائدة في الاستدلال بصورة السلب قال
واستدل فعل العبد غير مختار فلا يكون حسنا ولا قبيحا اذ اتاه اجماعا لانه ان كان
لازما فواضح وان كان جايزا فان افتقر الى مرجح عاد التقسيم والا فهو اتفاقي

وهو ضعيف فانا نفرق بين الضرورية والاختيارية ضرورة ويلزم عليه فعل
الباري وان لا يوصف بحسن ولا قبح شرعًا والتحقيق انه يرجح بالاختيار
اقول هذا استدلال ثان على ان الحسن والقبح ليسا ذاتيين وتقريره ان
افعال العباد غير اختيارية فلا يكون حسنة ولا قبيحة والكبرى متفق عليها وبيان
الصغرى ان فعل العبد اما ان يكون واجبًا او جائزًا فان كان واجبًا لزم الجبر
فلا يكون مختارًا وهو المطلوب وان كان جائزًا فاما ان يفتقر الى مرجح في ترجيح
احد طرفيه على الآخر او لا يفتقر فان كان الاول فمع ذلك المرجح اما ان يكون الفعل
واجبًا او جائزًا ويعود التقسيم الى ان ينتهي الى الوجوب وهو قول بالجبر وان لم التقسيم
يفتقر كان صدور الفعل ممكنًا دائمًا مع انه يقع في وقت دون لا لمرجح فيكون ذلك
في ذلك الوقت على سبيل الوجوب والفعل الاتفاقي لا يصدر عن الاختيار والجواب
ان هذا استدلال على ما علم بطلانه بالضرورة وذلك لانا نعلم قطعًا الفرق بين الا
فعال الضرورية والاختيارية فان حركة الحجر الى اسفل ليست مساوية لحركة الحيوان
عند انه فاعه الارادي الحاصلة من الجهات ومستند هذا الفرق الضرورة ولو
سلمنا سلامته عن هذا لكنه ينتقض بالباري ثم فان هذا التقسيم وارد فيه ذلك
لان صدور الفعل عنه اما ان يكون واجبًا او جائزًا ويعود التقسيم مع انه باطل

ولا

ولا لزم القدم ولئن سلمنا ذلك لكنه كما ان هذا الدليل يمنع من وصف الفعل
بالحسن والقبح لذاته فانه يمنع من وصفه بالحسن والقبح الشرعي مع انه باطل بالاجماع
ثم ان المص بعد ان ذكر هذه المناقضات ذكر التحقيق في الجواب عن هذه الشبهة
وهو ان فعل العبد يترجح على تركه بالاختيار فان قلت التقسيم وارد لان مع الاختيار ان
وجب الفعل لزم الجبر والا لزم الاتفاق قلت عنه جوابان احدهما وهو الحق ان
الفعل مع الاختيار يكون واجبًا ولا يلزم منه وجوبه الجبر وهو وجوب لاحق حصل بعد
فرض وجود العلة التامة التي هي القدرة والداعي ولا يلزم من حصول هذا
الوجوب حصول الوجود السابق والموجب للجبر انما هو الوجوب بالمعنى الثاني لا
الاول الثاني ان المختار يرجح احد طرفي مقدورة لا لمرجح وتحقيق هذا قد ذكرناه
في كتاب المناهج في علم الكلام اذ هو الموضع المختص به قال وعلى الجبائية لو حسن
الفعل او قبح لغير الطلب لم يكن تعلق الطلب لنفسه لتوقفه على امر زايد وايضًا لو حسن
الفعل او قبح لذاته او لصفته لم يكن الباري مختارًا في الحكم لان الحكم بالمرجوح على خلاف
المعقول فيلزم الآخر فلا اختيار اقول هذان وجهان رد بهما المص على ابي علي وابنه
ابي هاشم من كون الفعل حسنًا او قبيحًا لجهات واعتبارات الاول ان الفعل
لو كان حسنًا او قبيحًا لغير الامر والنهي الذي هو عبارة عن الطلب لم يكن تعلق

الطلب لنفس الفعل والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الفعل اذا كان حسنا
مستندا الى وجه واعتبار كان متوقفا في حسنه على ذلك الوجه والاعتبار الزايد
على ذات الفعل والباري انما يأمر بالفعل لاجل الحسن فيكون الطلب متوقفا
على ذلك الوجه الذي باعتباره يكون الفعل حسنا وبيان بطلان التالي انه خلاف
المفروض فانا نفرض الكلام في فعل تعلق الطلب به ولان تعلق الطلب بالمطلوب تعلق
عقلي لا يتوقف على شيء زايد على المطلوب الثاني ان الافعال لو كانت حسنة
او قبيحة لذاتها او لصفات لم يكن الباري تع مختارا في الحكم والتالي باطل
فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الفعل الحسن راجح على القبيح فلو حكم الله تع علينا
بالقبيح لكان يأمرنا بالفعل المرجوح وهو ضد الحكمة وخلاف المعقول فيتعين الامر
بالآخر وهو الحسن واذا كان تعلق الامر بطرف الحسن واجبا وتعلقه بطرف القبيح
ممتنعا لزم نفي الاختيار وهذان الوجهان ضعيفان اما الاول فلان قولكم لو كان
الحسن لغير الطلب لما تعلق الطلب بنفس الفعل ان عنيتم به انه لا يكون امرا بالفعل
من حيث هو هو فهو مسلم ولم قلتم انه محال وقولكم انه على خلاف المفروض ممنوع
والتعلق العقلي قد يتوقف على شرط وان عنيتم به انه لا يكون امرا بالفعل من حيث
هو مشتمل على ذلك النوع من المصلحة فهو ممنوع واما الثاني فلان حسن الفعل وقبحه

يؤثران

يؤثران في الاختيار وكون الحسن واجب الاختيار نظرا الى الحكمة لا يلزم منه ان يكون
واجبا مطلقا والوجه الثاني انما يرد على قدماء المعتزلة لا على ابي علي وابي هاشم
القايلين بالوجوه **قال** ومن السمع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا لاستلزام
مذهبهم خلافه **اقول** هذا استدلال على نفي الحسن والقبح العقلي من جهة السمع
ووجهه ان الله تع نفى التعذيب الا بعد بعثة الرسل فلو كان الفعل حسنا او
قبيحا بالعقل للزم وقوع التعذيب وان لم يوجد الرسل لان مذهبهم ان الحسن
هو الذي يستحق فاعله المدح والثواب والقبيح هو الذي يستحق فاعله الذم
والعقاب وذلك يستلزم خلاف الآية والمعتزلة اعتذروا عن هذا بوجهين
الاول يجوز ان يكون المقصود من الرسول هو العقل الثاني يجوز ان يكون المقصود
وما كنا معذبين بالاوامر الشرعية حتى نبعث رسولا توفيقا بين الادلة **قال**
قالوا الحسن الصدق النافع والايمان وقبح الكذب الضار والكفران معلوم
ضرورة من غير نظر الى عرف او شرع او غيرهما والجواب المنع بل بما ذكر قالوا اذا
استويا في المقصود مع قطع النظر عن كل مقدر اثر العقل الصدق واجيب بان تقدير
مستحيل فلذلك يستبعد منع ايثار الصدق ولو سلم فلا يلزم في الغايب للقطع بانه
لا يقبح من الله تمكين العبد من المعاصي ويقبح منا **اقول** هذان دليلان للمعتزلة

على ان الحسن والقبح عقلي الاول ان العاقل يحكم بحسن الصدق النافع وقبح الكذب
الضار من غير نظر ولا شرع فان البراهمة المنكرين للشرايع يعترفون بهما واجاب
المصنف بالمنع بل انما يحكم بالحسن والقبح بما ذكر من العرف والشرع والمعتزلة قالوا
لو فرضنا انفسنا خالية عن موجبات الشرع وعن الامور العادية لقضينا بالحسن
في رد الوديعة والقبح في الظلم وغير ذلك الثاني ان الانسان لو خير بين الصدق
والكذب مع تساويهما في جميع المصالح المطلوبة لاختار الصدق وهذا ضروري ولولا
يختار الصدق لانه حسن في العقل واجاب المص بان هذا الفرض مستحيل الوقوع
فلذلك استبعد منع اختيار الصدق وهذا لان المحال جاز ان يستلزم المحال والثاني
لو سلم في حقنا لم يلزم مثله في حق الله تع فانا نقطع بانه لا يقبح من الله تمكين الظالم
من الظلم ويقبح منا ذلك واذا جاز ان يكون في افعال الله تع ما هو حسن ويكون
قبيحا لو فعلناه لم يطرد القياس واعلم ان المنع من امكان وجود هذا الفرض
يجري مجرى المكابرة فانا نفرضه في شخص خيره السلطان في الصدق والكذب
مع تحصيل المصلحة معا اما الفرق بين فعلنا وفعله تع في تمكين الظالم وكون احدهما يحصل
حسنا والآخر قبيحا فممنوع وعلى تقدير تسليمه نقول انما حسن من الله تع ذلك
لانه مكلف فلو منعه في الظلم قهرا لبطل التكليف بخلاف العبد قال قالوا

ولكان

لو كان شرعيا لزم افحام الرسل فيقول لا انظر في معجزتك حتى يجب النظر وبعكس
او لا يجب حتى يثبت الشرع وبعكس والجواب ان الوجوب عندهم نظري فيفتقر الى
تعيينه على ان النظر لا يتوقف على وجوبه ولو سلم فالوجوب بالشرع نظر اولم
ينظر ثبت اولم يثبت اقول هذا استدلال آخر على ان الوجوب لا يثبت بالشرع
وتقريره انه لو لم يثبت الوجوب الا بالشرع لزم افحام الانبياء والتالي باطل
فالمقدم مثله بيان الشرطية ان النبي عليه السلم اذا اتى الى الانسان فقال اتبعني
فيقول له لا اتبعك حتى انظر في معجزتك حتى اعرف وجوب النظر ولا اعرف وجوب
النظر الا بقولك فينقطع النبي او يقول لا يجب علي النظر حتى يثبت الشرع ولا
يثبت الشرع حتى انظر فيلزم الافحام وبيان بطلان التالي ظاهر واجاب المص عن
هذه المعارضة وحل اما المعارضة فهي ان يقول عندكم وجوب النظر وان كان
بالعقل لكنه ليس بضروري بل هو نظري فللمدعو ان يقول لا انظر حتى اعرف وجوب
النظر ولا اعرف وجوب النظر الا اذا نظرت فيلزم الافحام واما الحل فيقول لا
نسلم ان النظر يتوقف على وجوبه فانه قد يحصل النظر لمن لم يعرف وجوبه ولو سلم
توقفه عليه لكن لا نسلم انه يتوقف على معرفة وجوبه بل يتوقف على وجوبه في نفس
الامر وهو مستفاد من الشرع سواء نظر اولم ينظر ثبت اولم يثبت وذلك بان يقول

متى ظهرت المعجزة وكان صدق النبي ممكنا وكان المدعو عاقلا متمكنا من النظر
فقد استقر به الشرع وثبت والمدعو مفرط في حق نفسه وللمعتزلة ان يقولوا اما
المعارضة فالجواب عنها ان النظر وان كان واجبا بالنظر لكن الامور النظرية
منها ما هي واضحة جلية للكل وهي التي تسمى فطرية القياس ومنها ما هي
خفية يحتاج الى تعب وكسب ووجوب النظر من قبيل القسم الاول فان النظر
يحصل به دفع الضرر وما يحصل به دفع الضرر فهو واجب وهاتان المقدمتان
قطعيتان وانسياق الذهن منهما الى النتيجة انسياق طبيعي فهو واضح جلي للكل
فهو يجري مجرى الضروريات ولهذا اعد الاوائل ما كان من هذا القياس من
النظريات في المبادي واما الحل فقولكم ان النظر لا يتوقف على وجوبه فنقول
لم يتبع ان وجود النظر من الانسان يتوقف على وجوبه بل للمكلف ان يمتنع من
النظر الا بعد معرفة الوجوب واما قولكم الشرع يثبت بظهور المعجزة سواء حصل النظر ام
لا فضعيف لان امكان صدق النبي لا يوجب ايجاب اتباعه بل انما يجب على
المكلف اتباع من علم صدقه ويعود المحذور قال قالوا لو كان ذلك لجازت المعجزة
من الكاذب ولامتنع الحكم بقبح نسبة الكذب على الله قبل السمع والتثليث وانواع
الكفر من العالم واجيب بان الاول ان امتنع فلمدرك آخر والثاني ملتزم ان اريد

التحريم

الشرعي اقول هذا دليل للمعتزلة على ان الحسن مستفاد من العقل وذلك لانه لو لم يكن
القبح والحسن ذاتيين لجاز اظهار المعجز على يد الكاذب لانتفاء قبحه ولجاز
الحكم بجواز الكذب على الله تعالى قبل ورود الشرع بصدقه لجاز للعالم ان يصدر عنه
انواع الكفر من التثليث وغيره والتوالي باطلة فالمقدم باطل والشرطية ظاهرة
وبيان بطلان التوالي انه لا يبقى امكان الفرق بين النبي الصادق والكاذب
على تقدير الملازمة الثانية ولزم خرق الاجماع على تقدير الملازمة الثالثة اجاب
المص عن الاول بان الحكم بالامتناع ليس لان اظهار المعجزة على يد الكاذب
قبيح لذاته بل الحكم بالامتناع قد يكون لمدرك آخر سوى العلم بالقبح وذلك
لانا نعلم الصدق عند اظهار المعجزة على سبيل العادة ان جوزنا ظهورها على
يد الكاذب وعن الثانية والثالثة انا نلتزم بعدم التحريم ان اريد به التحريم
الشرعي قال مسئلتان على التنزل شكر المنعم ليس بواجب عقلا لانه لو وجب
لفائدة والا لكان عبثا وهو قبيح ولا فائدة لله تعالى لتعاليه عنها ولا للعبد
في الدنيا لانه مشقة ولا حظ فيه للنفس ولا في الآخرة لا مجال للعقل في ذلك
اقول هاتان المسئلتان يبحث عنهما الاشاعرة على تقدير تسليم اصل المعتزلة
وهو الحسن والقبح العقليات ولهذا قال المص على سبيل التنزل اي على تقدير تسليم

الاصل المذكور فانه لولا الاصل سقط البحث عنها المسئلة الاولى في المنعم لا يجب
شكره عقلا قالوا والدليل عليه انه لو وجب لوجب اما لفائدة او لا لفائدة والثاني
بقسميه باطل فالمقدم مثله فالملازمة ظاهرة وبيان بطلان القسم الثاني انه
كون الوجوب عبثا وبيان بطلان الاول ان الفائدة الحاصلة من الوجوب اما
ان يكون راجعة الى الله تعالى وهو باطل لاستغنائه تعالى عن الفوائد واما ان يكون
راجعة الى العبد وهو باطل لان تلك الفائدة اما عاجلية او آجلية والاول باطل
لان الشكر في الدنيا تحميل للمشقة لا للفائدة ولا حظ للنفس فيه والثاني باطل لان
الثواب الاخروي لا مجال للعقل فيه وللمعتزلة ان يقولوا لم لا يجب الشكر لا لفائدة قوله
لانه يكون عبثا قلنا لا نسلم فانه يجوز ان يكون واجبا لكونه شكرا والافعال المستندة
الى غيرها لذواتها لا يلزم ان يكون عبثا اذا لم يستتبع غيرها من الفوائد سلمنا لكن لم
لا يجوز ان يكون الفائدة هي تحصيل الثواب في الآخرة قوله لا مجال للعقل فيه قلنا لا
نسلم واعلم ان هذا المنع انما يظهر عند ما تبين ان الثواب او العقاب هل هو عقلي
او سمعي والبحث فيه ذكرناه في كتاب المناهج قال قولهم الفائدة الامن من احتمال
العقاب في الترك وذلك لازم الخطور مردود بمنع الخطور في الاكثر ولو سلم فمعارض
باحتمال العقاب على الشكر لانه تصرف في ملك غيره او لانه كالاستهزاء لمن شكر ملكا على

بل اللقمة بالنسبة الى الملك اكثر اقول هذا جواب المعتزلة عما اورده عليهم وهو انهم قالوا
لم لا يجوز ان يكون الفائدة الامن من احتمال العقاب بتقدير عدم الشكر اذ هو
محتمل والعاقل لا يخلو عن اخطار هذا المعنى بباله ولا شك ان دفع الخوف عن النفس من
اعظم الفوائد العاجلة ورده المصنف اولا بمنع الخطور اولا والخوف انما يحصل على تقدير الخطور
وثانيا بالمعارضة بالمثل وذلك لان الخوف من العقاب وان كان حاصلا على تقدير
ترك الشكر لكنه حاصل على تقدير فعله لانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه وهو قبيح
عندهم او لان الشكر على هذه النعم تجري مجرى الاستهزاء بالمنعم وذلك لان نعم
الله تعالى علينا بالنسبة الى ملكه اقل من نعم الملك على بعض خدمه بلقمة بالنسبة الى ملكه
فلو اخذ ذلك العبد شكر مولاه في المحافل على ما انعم عليه من اللقمة لعده العقلاء
مستهزئا وهذا الكلام لا يخلو عن ضعف ظاهر قال الثانية لا حكم فيما لا يقضي العقل
فيه بحسن ولا قبح وثالثها لهم الوقف عن الحظر والاباحة واما غيرها فانقسم عندهم
الى الخمسة لانها لو كانت محظورة وفرضنا ضدين لكلف بالمحال اقول هذه المسئلة
الثانية المتفرعة على الحسن والقبح العقليين وهي ان الاشياء قبل ورود الشرع هل
فيها حكم ام لا فذهبت الاشاعرة الى نفيه والمعتزلة قالوا المنتفع به اما ان يكون اضطراريا
كالتنفس في الهواء او اختياريا كاكل الفاكهة والاول لا بد من القول باباحته والا

لزم تكليف ما لا يطاق والثاني على ثلثة اقسام احدها ان يكون ذلك الفعل المنتفع به
حسنا فان استوى فعله وتركه فمباح وان ترجح تركه فمكروه وان يرجح الفعل ترجحا يستتبع
الذم بتركه فهو الواجب والا فهو المندوب والثاني ان يكون قبيحا وهو الحرام وثالثها
ان لا يكون العقل فيه قضا بحسن ولا قبح فقد اختلفوا فذهب معتزلة البصرة وطائفة
من فقهاء الشافعية والحنفية الى انها على الاباحة وذهب معتزلة بغداد وبعض الفقهاء
الى انها على الحظر وابو الحسن الاشعري وغيره قالوا انها على الوقف وفسروه اما بعدم
الحكم وهو قول الاشعري واما بوجوده وعدم العلم بتعيينه وهو قول بعضهم واستدل الاول
على نفي الحكم بانها لو كانت محظورة وفرضنا ضدين كالحركة والسكون لزم التكليف بالمحال
واعلم ان الضدين ههنا يجب ان يحملا على معنى اخص مما يفهم منهما وهو ان يقال قد فرضنا
ضدين يستحيل خلو المحل عنهما لانا لو جوزنا خلو المحل عنهما لم يلزم التكليف بالمحال واذا
انتفى الحظر والاباحة بمعنى الحكم الشرعي بالاذن فلا حكم اصلا **اقول** الاستاد اذا ملك جوادا
بحرا لا يترق واجترّ مملوكه قطرة فكيف مدرك تحريمها عقلا **اقول** هذا دليل الاستاد
ابي اسحق على نفي التحريم وهو ان الجواد اذا كان مالكا بحرا لا يترق وطلب مملوكه قطرة
فانه يقبح القول بانه ممنوع منها مع انه لا ضرر على ذلك الجواد فكذلك الله تعالى الجواد المالك
المالك للاشياء اذا طلب عبد من عبيده تناول الغذاء تصرف في ملك الغير مطلقا قبيح

بل التصرف

بل التصرف في ملك من يلحقه الضرر اما من لا يلحقه الضرر فلا يحكم فيه بالقبح ولهذا
يحسن منا الاستظلال بحائط الغير والنظر في مرآته لحصول نفع لنا خال من الضرر وان
كان تصرفا في ملك الغير ولو سلم ذلك كله لكنا نعارضه بحصول الضرر بترك من اللذة
العاجلة **قال** وان اراد المبيح ان لا حرج فمسلم وان اراد خطاب الشارع فلا شرع
وان اراد حكم العقل بالتخيير فالفرض انه لا مجال للعقل فيه قالوا خلقه وخلق المنتفع
به فالحكمة تقتضي الاباحة قلنا معارض بانه ملك غيره وخلقه ليصبر فيثاب وان
اراد الواقف انه وقف لتعارض الادلة ففاسد **اقول** القائلون بالاباحة
من الاشاعرة افترقوا الى فرقتين احديهما القائلون بانها ما لا حرج اي لا
يستتبع ذما ولا عقابا والثانية القائلون بانها ما اذن في فعلها و
تركها اذنا على السوآء اما المعتزلة قالوا الاباحة هي ما حكم العقل فيها التخيير بين
الفعل والترك فالمص قال ان اردتم بالاباحة التفسير الاول فهو مسلم اذ
الذم والعقاب انما يحصل بالشرع ولا شرع وان اردتم بها التفسير الثاني فلا
اباحة اذ الكلام فيما قبل الشرع وان اردتم التفسير الثالث فلا حكم عقلي اذ الكلام
فيما لا حكم للعقل فيه ثم ان القائلين بالاباحة بالمعنى الاخير قالوا ان الله تعالى
خلق المنافع مع امكان ان لا يخلقها وخلق المنتفع به فلا بد من غرض ولا

كان عابثاً وذلك الفرض مستحيل عوده اليه تعالى لاستغنائه عن المنافع ويستحيل
ان يكون الغرض هو الاضرار لانه غير مطلوب للحكيم فان ذا الغرض هو النفع
وذلك يدل على الاباحة والا لزم نقض الغرض والمص اجاب عن هذا بمعارضة
وحل اما المعارضة فما ذكرها من جانب القائلين بالحظر واما الحل فيقول لم لا
يجوز خلقه ليصبر المكلف على ترك المنا ولحصل المشقة بذلك الترك وهو يستلزم
حصول الثواب ثم ذكر ان الواقف ان اراد به الوقف لتعارض الادلة ففاسد
اذ قد بينا فسادها فلا تعارض وان اراد انه وقف لتوقف الحكم بعده على
ورود السمع فهو حق قال الحكم قيل خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فورد
مثل والله خلقكم وما تعملون فزيد بالاقتضاء او التخيير فورد كون الشيء دليلاً وسبباً
وشرطاً فزيد او الوضع فاستقام وقيل بل هو راجع الى الاقتضاء او التخيير وقيل ليس لحكم
اقول اختلف الاشاعرة في تفسير الحكم فقال الغزالي انه خطاب الله تعالى المتعلق
بافعال المكلفين والخطاب هو اللفظ المتواضع عليه المقصود به الافهام وربما زيد
فقيل لمن هو متهيء لفهمه واحترزوا بهذه الزيادة عن النائم والاولى سقوطها
وقد اورد على هذا الحد للحكم بانه غير مانع لدخول قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فيه
فان هذا خطاب الله تعالى متعلق بافعال المكلفين مع انه ليس بحكم اتفاقاً ثم جاء بعض

المتاخرين

المتاخرين فزاد في الحد المذكور زيادة فقال الحكم هو خطاب الله المتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير فخرج عنه والله خلقكم وما تعملون
وقد اورد على هذا الحد بانه غير جامع لخروج بعض الاحكام عنه كحكم الله تعالى
بان الشيء دليل وحكمه بان الدلوك سبب لوجوب الصلوة وحكمه بان الوضوء
شرط للصلوة فان هذه احكام شرعية وليست خطاباً متعلقاً بالاقتضاء
او التخيير فزاد فيه بعض المتاخرين او الوضع فان الله تعالى لما جعل الدلوك
سبباً لوجوب الصلوة كان ذلك بوضعه تعالى وذهب جماعة الى ان هذه
الاشياء عائدة الى الاقتضاء او التخيير وذلك لان الانسان مكلف بالصلوة
عند الدلوك وهذا هو معنى السببية وكذلك امثالها وذهب آخرون الى ان
مثل هذه الاشياء ليست باحكام والنزاع في هذا ليس فيه كثير فائدة قال
وقيل الحكم خطاب الشرع بفائدة شرعية تختص به اي لا تفهم الا منه لانه انشاء
فلا خارج له اقول هذا تفسير بعض الاشاعرة للحكم وهو انه خطاب الشارع
بفائدة شرعية واحترز بالفائدة الشرعية عن الاخبار عن المعقولات
والمحسوسات واعترض عليه بان الفائدة ان اردت بها الحكم لزم الدور
وان اردت الفائدة التي لا يكون عقلية ولا محسوسة بطل طرد الحد باخبار

الشارع

عن المغيبات كقوله تعالى وهم من بعد غلبهم سيغلبون فان هذا خطاب الشارع
لفائدة غير عقلية ولا محسوسة ومع ذلك فليست حداً شرعياً اتفاقاً ولما
كان بطلان الحد بابطال طرده بالاخبار رفقيّد الخطاب لقيد يكون معه
انشائياً فصل يختص به فقوله خطاب الشرع كالجنس ويخرج عنه خطاب
غيره وباقي الحد احتراز عن الاخبار بالمحسوسات والمعقولات ونحوها وقولنا
يختص اي يكون انشاء لا اخباراً وفسّر الاختصاص بعدم فهم الفائدة الا من
ذلك الخطاب وعلل ذلك بكونه انشاء واشار الى العلة في كون الانشاء كذلك
بقوله فلا خارج له وذلك لان الاخبار عن الشيء يستدعي كونه سابقاً على الاخبار
فكل خبر يستدعي امراً خارجاً سابقاً عليه تحقيقاً او تقديراً ولما كان لكل خبر امر
خارجي دون الانشائي اعتقدوا ان الانشائي ما لا يمكن ان يفهم مدلوله
الا منه اذ لا خارجي له يفهم منه بخلاف الخبر فانه يمكن ان يفهم مدلوله من الخارجي
فتلخص من هذا ان حد الحكم هو الخطاب الانشائي من الشارع بفائدة
غير عقلية ولا حسية ويرد عليه مع هذه التطويلات قوله تعالى فنعم الماهدون
وقوله نعم العبد فانه خطاب انشائي من الشارع بفائدة غير عقلية ولا
حسية **قال** فان كان طلباً بفعل غير كف ينتهض تركه في جميع وقته سبباً للعقاب

فوجوب

فوجوب وان انتهض فعله خاصة للثواب فندب وان كان طلباً لكف عن
فعل ينتهض فعله سبباً للعقاب فتحريم ومن سقط عن كف في الوجوب
بقوله طلباً لنفي فعل في التحريم وان انتهض الكف خاصة للثواب فكراهة
وان كان تخييراً فاباحة والا فوضعي وفي تسمية الكلام في الازل خطاباً خلاف
اقول هذا تقسيم للحكم وهو ظاهر وقوله من يسقط غير كف في الوجوب بقوله
طلباً لنفي فعل في التحريم اشارة الى الخلاف الواقع بين الاصوليين من ان
المراد بالنفي هل هو نفي الفعل او فعل الضد فقال ابو هاشم بالاول وقالت
الاشاعرة بالثاني فعلى راي الاشعرية يجب تفسير الوجوب بانه طلب لفعل غير
كف لانهم لو قالوا طلب فعل مطلقاً لدخل فيه التحريم فانه طلب فعل لكنه فعل
هو كف وان يفسروا التحريم بانه طلب لكف عن فعل واما على راي ابي هاشم
فانه لا يحتاج الى ذلك اذ الوجوب طلب الفعل والتحريم طلب نفي الفعل
وباقي الكلام ظاهر والخلاف الواقع في تسمية الكلام ازلاً خطاباً انما نشأ
من قبل اللفظ لان من يقول الخطاب هو الكلام الذي يقصد به افهام من
هو متهيئ لفهمه فليس بخطاب ومن قال الخطاب هو الكلام الذي
يعلم منه انه يقصد به الافهام فهو خطاب **قال** الوجوب الثبوت والسقوط

وفى الاصطلاح ما يقدّم والواجب الفعل المتعلّق للوجوب كما تقدّم وما
تعاقب تاركه مردود لجواز العفو وما اوعد بالعقاب على تركه مردود لصدق
ايعاد الله وما يخاف مردود بما شكّ فيه القاضى ما يذم تاركه شرعًا بوجه ما
وقال بوجه ما ليدخل الواجب الموسّع والكفاية حافظ على عكسه فاخل بطرده اذ
يرد الناسى والنايم والمسافر فان قلنا يسقط الوجوب بذلك قلنا ويسقط بفعل
البعض والفرض والواجب مترادفان الحنفيه الفرض المقطوع به والواجب المظنون
اقول الوجوب فى اللغة عبارة عن الثبوت والاستقرار وقد يطلق على السقوط
قال الله تع فاذا وجبت جنوبها اى سقطت واما فى عرف الفقهاء فعبارة عما تقدم
وهو الطلب للفعل الذى لا يكون كفا اذا انتهض تركه فى وقته سببًا للعقاب
واما الواجب فالصحيح انه الفعل الذى تعلّق الوجوب به وقد ذكر فى تعريفه
اشيآء ردية احدها انه ما يعاقب تاركه فقيل عليه انه قد يحصل العفو فقيل ما وعد
بالعقاب على تركه فقيل عليه انّ وقوع ما وعد الله تعم به واجب لوجوب صدقه
والعقاب ليس بواجب فقيل ما يخاف العقاب على تركه فورد عليه المشكوك فى
وجوبه فانّ الشاك يخاف من العقاب لاحتمال ان يكون واجبًا فقال القاضى
ابو بكر الواجب هو يذمّ تاركه شرعًا بوجه ما وقوله شرعًا بناء على مذهبه من انّ

مدرك

مدرك الوجوب هو الشرع قال وقوله بوجه ما اردت به المعنى الشامل للواجب الموسّع
فان تاركه يذمّ شرعًا لا مطلقًا ولكن اذا تركه فى جميع اجزاء الوقت والواجب على
الكفاية لانه يلازم على تركه اذا تركه الجميع والواجب المخيّر فانه يذمّ شرعا على تركه اذا
ترك معه بدله وجمهور الاصوليين ارتضوا هذا التعريف والمص اعترض عليه بانه
لا يطرد فان الساهى والنايم والمسافر يجب عليهم الصوم لقوله تعم فمن شهد منكم
الشهر فليصمه ولا يذمّون على تركه على وجه اصلا فان اجاب بان الوجوب ساقط
بالنوم والسهو والسفر واذا كان الوجوب ساقطًا عنهم فانما لم يذمّوا على تركه لعدم
وجوبه عليهم قلنا فالواجب على الكفاية سقط بفعل البعض فانما لم يذمّوا على
تركه حال الاتيان لسقوط الوجوب فيه لا لفعل ذلك البعض وكذلك الواجب
المخيّر والواجب الموسّع واعلم انّ الحقّ ان الواجب والفرض اسمان مترادفان
لما ذكرناه من قبل وذهب اصحاب ابي حنيفة الى انّ الفرض ما كان من
ذلك مقطوعًا به والواجب ما كان منه مظنونًا قالوا لان الفرض هو التقدير
والمظنون لم تعلم كونه مقدّرًا وهو خطأ فان الاختلاف وقع فى طريق اثبات الحكم
فلا يلزم اختلاف ما ثبت به على انّ اهل اللغة قالوا الفرض هو التقدير مطلقًا
سواء كان مقطوعًا به او مظنونًا والبحث فى هذا قليل الفائدة قال الاداء

ما يفعل فى وقته المقدر له اولا شرعا والقضا ما فعل بعد وقت الاداء لما سبق له

وجوب وجوب مطلقا اخره عمدا او سهوا ايمكن من فعله كالمسافر او لم يتمكن لمانع من

الوجوب شرعا كالحايض او عقلا كالنايم وقيل لما سبق وجوبه على المستدرك فعل الحايض

والنايم قضاء على الاول لا الثانى الا فى قول ضعيف والاعادة ما فعل فى وقت الاداء

ثانيا لخلل وقيل لعذر اقول قيد الفعل المأتى به فى الاداء بالاولية احترازا من

الاعادة وهو يشتمل الواجب المضيق والموسع واما القضا فقد اختلف فى حده فقال

قوم انه ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا فقال آخرون انه

ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق وجوبه على المستدرك ويتفرع على الحدين

صوم الحايض هل هو قضاء ام لا فعلى الحد الاول يكون قضاء لانه فعل لما سبق له وجوب

مطلقا وعلى الثانى فيه خلاف فان المحققين من الحاذين بالحد الثانى قالوا ان الحايض

لا يجب عليها الصوم وانما وجب عليها القضا بامر جديد وذهب آخرون منهم الى انه

واجب عليها ولكنها ممنوعة عنه شرعا فعلى مذهب المحققين منهم لا يكون قضاء

لانه لم يجب عليها سابقا وعلى مذهب الآخرين يكون قضاء ولهذا قال المص الا فى قول

ضعيف والباقى ظاهر قال مسئلة الواجب على الكفاية على الجميع ويسقط بالبعض لنا اثم

الجميع بالترك باتفاق قالوا يسقط بالبعض قلنا استبعاد قالوا كالامر بواحد مبهم امر ببعض

جمع

جمع مبهم قلنا اثم واحد منهم لا يعقل قالوا الولا يفرق قلنا يجب تاويله على المسقط جمعا

بين الادلة اقول مذهب المحققين من الاصوليين ان الواجب على الكفاية

واجب على الجميع لا بمعنى انه لو لم يفعله كل واحد منهم لا يستحق العقاب بل بمعنى انه

لو لم يفعله واحد منهم اصلا استحقوا باجمعهم العقاب ولو فعله واحد سقط عنهم

باسرهم العقاب وذلك فيما يكون الغرض منه تحصيل ذلك الفعل فان حصل

بالبعض كالجهاد المطلوب منه حراسة المسلمين سقط عن الباقين ولا فلا

وهذا التكليف منوط بالظن فان حصل ظن ان احدا فعله سقط عن الظان

وان لم يفعله احد وان حصل ظن ان احدا لم يفعله تعين عليه فعله ولحقه

العقاب بتركه وذهب آخرون الى انه واجب على واحد غير معين والدليل على

الاول انه لو لم يكن واجبا على الكل لما استحقوا العقاب على تركه والتالى باطل بالاجماع

فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة قالوا لو كان واجبا على الكل لما سقط بفعل البعض

والتالى باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الشرطية ظاهرة قالوا لو كان واجبا على

الكل لما سقط بفعل البعض لان الشئ كيف يكون واجبا على زيد ويسقط بفعل عمرو والجواب

المنازعة فى الشرطية وما ذكر فى بيانه مجرد استبعاد قالوا يصح الايجاب بواحد مبهم

غير معين كخصال الكفارة فليصح الايجاب على واحد غير معين والجواب الاثم

يترك واحدٍ غير معيّن ممكن بخلاف الاثم على واحد غير معين لانه غير موجود وما
لا يكون موجودًا كيف يتوجه عليه الاثم قالوا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقةٍ
منهم طائفة ليتفقهوا في الدين اوجب على كل فرقةٍ ان يخرج منهم طائفة ذلك
غير معيّن فيكون هذا ايجابًا على واحدٍ غير معيّن قلنا المراد من هذا الايجاب
من يسقط الواجب على الجميع بتعلمه جمعًا بين الادلة فان الدليل الذي ذكرناه قد
دلّ على الوجوب على الجميع وهذا يعطي الوجوب على البعض فاذا تاولناه بالمسقط اي
من يسقط بالمباشرة منه الوجوب على الجميع كان ذلك بين الدليلين من غير بُعدٍ
قال مسئلة الامر بواحد من اشياء كخصال الكفارة مستقيم وقال بعض المعتزلة الجميع
واجب وبعضهم الواجب ما يفعل وبعضهم الواجب واحد معيّن ويسقط به بالآخر
لنا القطع بالجواز والنص دلّ عليه وايضًا وجوب تزويج احد الخاطبين واعتاق
واحد من الجنس بخصوص فلو كان التخيير يوجب الجمع لوجب تزويج الجميع ولو كان معيّنًا
احدهما امتنع التخيير اقول اختلف الناس في الواجب المخيّر فذهب الاشعرية الى
ان الواجب منها واحد غير معيّن واليه صارت الفقها وذهب الجبائيان ومن
تابعهما الى ان الجميع واجب على التخيير وقال بعض المعتزلة ان الواجب ما يفعله
المكلف وآخرون ان الواجب واحد معيّن ويسقط التكليف بفعله او بفعل آخر

كما في اخراج

كما في اخراج تيمم الزكوات والظاهر انه لا خلاف بين الجبائيين والاشعرية في المعنى
وذلك لانهما لم يحكما بوجوب الجميع على معنى ان ترك الجميع موجب لوجوب العقاب
عليها باسرها بل بمعنى ان ايّ واحدٍ منها فعل فعلا بنيّة الوجوب ويسقط التكليف به
لانه فعل الواجب واذا اخلّ بها اجمع استحق العقاب على ترك الواجب من امورٍ كان
احدها واجبًا والمصنف استدلّ على مذهبه وهو القول بوجوب واحد لا بعينه اما جوازًا
فظاهر فانه يجوز ان يقول السيد لعبده افعل احد هذين الفعلين ولا اوجبهما معا
عليك وان تركتهما معًا عاقبتك وانت مخيّر في اتيان ايهما كان فان هذا لا يمكن ان
يقال انه اوجبهما معًا ولا ان يقال انه لم يوجب عليه شيئًا ولا ان يقال انه اوجب
عليه واحدًا معينًا فلم يبق الا انه اوجب عليه واحدًا لا بعينه واما وقوعًا فالنص
دالّ عليه كايجاب الكفارات المخيّرة وايضًا اذا وكلته في تزويجها باحد الخاطبين واعتاق
احد العبدين فانه لا يصح ان تزوجها بهما معًا ولا يعتق العبدين معًا ولو كان
التخيير يوجب الجمع لوجب تزويج الاثنين ولو كان التخيير يوجب التعيين لكان التخيير
ممتنعًا ان يستحيل ان يخيّر بين فعل الواجب وما ليس بواجب قال المعتزلة غير المعيّن
مجهول ويستحيل وقوعه فلا يكلف به والجواب انه معيّن من حيث هو واجب وهو واحد
من الثلاثة فينتفي الخصوص بصحة الطلاق غير المعيّن عليه اقول هذا دليل المعتزلة على ان

المعتزلة الكل واجب قالوا لان الواجب لو كان واحدا غير معين لزم تكليف ما لا
يطاق والتالى باطل اجماعا اما عندنا فلعقل ولما عند الاشاعرة فبالسمع
وبيان الشرطية ان الموجود انما يصير موجودا بعد تشخصه وتعينه فان غير
المعين لا وجود له الا في الذهن فهو محال الوجود فلو كلف بالاتيان به لزم
التكليف بالمحال واجاب المصنف بان الواجب معين وذلك لان الواجب هو احد
الثلث وهو امر كلى صادق على الثلثة متعين ومغاير لما عداه من الكليات
ويمكن الاتيان به وذلك بان يأتى المكلف بواحد من جزئياته واذا كان
الواجب هو احد الثلث وهو امر كلى صادق على الثلثة متعين ومغاير لما عداه
من الكليات ويمكن الاتيان به وذلك بان يأتى المكلف بواحد من جزئياته
واذا كان الواجب هو احد الثلثة الذى هو الكلى لم يكن لقيد التشخص مدخل
فى الايجاب بنفى لخصوص ففيه اطلاق غير المعين على الواجب بهذا المعنى قال
قالوا لو كان الواجب واحدا من حيث هو واحد لا بعينه منهما لوجب ان يكون
المخير فيه واحدا لا بعينه من حيث هو احدها فان تعدد لزم التخيير بين واجب
وغير واجب وان اتحد لزم اجتماع التخيير والوجوب واجيب بلزوم مثله فى
الخاطبين والحق ان الذى وجب لم يخير فيه والمخير فيه لم يجب لعدم التعين والتعدد

بالى كون المتعلقين واحدا كما لو حرم واحدا واوجب واحدا اقول هذا دليل ثان
للمعتزلة على ان الكل واجب قالوا لو لم يكن الكل واجبا لكان واحد منها واجبا
والا لم يكن شئ منها واجبا فذلك الواحد اما ان يكون معينا او لا يكون والقسمان
باطلان فالقول بعدم وجوب الكل باطل اما انه لا يجوز ان يكون الواجب واحدا
معينا فانه يلزم اما عدم التخيير او وقوع التخيير بين الواجب وبين ما ليس بواجب
وهما باطلان واما انه لا يجوز ان يكون الواجب واحدا لا بعينه فلانه حينئذ يلزم
ان يكون واحد من الثلثة غير واجب والا لكان الكل واجبا وهو المطلوب واذا
كان واحد منها غير واجب فلا يخلو اما ان يكون ذلك الواحد مغايرا لذلك الواجب
او يكون هو هو بعينه ويلزم من الاول وقوع التخيير بين الواجب وبين ما ليس بواجب
ومن الثانى اجتماع الوجوب وعدمه فى شئ واحد وهو باطل واجاب المصنف
بالمعارضة بالامر باعتاق واحد من العبيد والتزويج بواحد من الخاطبين ثم ذكر
الحق فى ذلك وهو ان الواجب غير مخير فيه والمخير فيه غير واجب اما الاول فلان
الواجب هو واحد غير معين وهو غير مخير فيه بينه وبين غيره وقولهم انه واجب
مخير فيه مجاز والمراد مخير فى افراده واما الثانى فلان المخير فيه هى التعينات وهى
غير واجب اذ الكلام فيما اذا لم يعين المكلف احد الافعال الثلثة وتعدد المتعلق

يستلزم تعدد المتعلق وهنا قد تعدد المتعلق الى الواجب والتخيير فتعدد متعلقهما
كما اذا اوجب واحدا او حرم واحدا قال قالوا يأثم ويسقط وان كان بالفعل
التخيير كالكفاية قلنا الاجماع ثم على تأثيم الجميع وهنا بترك واحد واحد وايضا فتأثيم
واحد لا بعينه غير معقول بخلاف التأثيم على ترك واحد من ثلثة اقول هذا دليل
ثالث للمعتزلة وهو القياس على الواجب على الكفاية واجب على الكل مع سقوط التكليف
بفعل واحد منهم فكذلك الواجب المخير واجب بانواعه وان سقطت بفعل واحد
منها والجامع بينهما كون كل واحد سقط بفعل الآخر واجاب المص بالفرق اما اولا فلان
الاجماع منعقد على ان الواجب على الكفاية يأثم الجميع بتركه وهنا انما يأثم
بترك واحد منها فلذلك قلنا ان الواجب على الكفاية واجب على الجميع ولم يقل بايجاب
الجميع في الواجب المخير واما ثانيا فلانا انما اوجبنا على الجميع ثم لان تأثيم واحد غير
معين غير معقول وهنا التأثيم بترك واحد غير معين معقول واذا وقع الفرق
امتنع القياس قال قالوا يجب ان يعلم الامر الواجب قلنا يعلمه حسب ما اوجبه
واذا اوجب غير معين وجب ان يعلمه غير معين اقول هذا دليل رابع للمعتزلة
وهو ان الواجب هو الذي تعلق به الايجاب واذا كان الواجب واحدا
من الخصال الثلث علم الله تعالى بما تعلق به الايجاب فتعين ذلك في علم الآمر وكان

هو الواجب واجاب المص بان العلم انما يتعلق بالشيء على هويته فاذا كان واجبا
غير معين علمه كذلك والا لما تعلق العلم به كما هو قال قالوا علم ما يفعل فكان
الواجب قلنا وكان الواجب لكونه واحدا منها لا بخصوصه للقطع بان الخلق فيه
سوا اقول هذا دليل خامس للمعتزلة وهو ان الواجب اذا كان واحدا لا بعينه
ويتعين بفعل المكلف فالله تعالى يعلم ما سيفعله العبد فيكون الواجب معينا
عند الله وان لم يكن معينا عند العبد قبل الفعل ويلزم منه التخيير بين الواجب
وبين ما ليس بواجب وهو محال فاذن الجميع واجب واجاب بان ذلك الشيء انما
يكون واجبا لا بخصوصه بل لكونه واحدا من الثلث فانا نقطع بان الخلق في الواجب
المخير سوا فلو اختار احد المكلفين نوعا واختار آخر نوعا آخر لزم ان يكون على احدهما
غير الواجب على الآخر وهو ينافي القول بالتسوية قال الموسع الجمهور ان جميع وقت
الظهر ونحوه وقت لادائه القاضي الواجب الفعل او العزم ويتعين آخر او قيل وقته
اوله فان اخره فقضا بعض الحنفية آخره فان قدمه فنفل يسقط الفرض الكرخي
الا ان يبقى بصفة المكلف بما قدمه واجب لنا ان الامر قيد بجميع الوقت فالتخيير تحكم
والتعيين تحكم وايضا لو كان معينا لكان المصلي في غيره مقدما فلا يصح او قاضيا فيقضي
وهو خلاف الاجماع اقول اختلف الناس في الواجب الموسع فانكره قوم زعموا ان

التوسع يناقض الوجوب وزعموا ان الوقت لا يزيد على الفعل وذهب
المحققون الى جوازه واختلف الاولون على ثلثة اقوال
الاول ما ذهب اليه بعض الاشاعرة وهو ان الوجوب مختص باول
الوقت فان اخره الى ثانيه كان قضآء الثاني ما ذهب اليه بعض
الحنفية وهو ان الوجوب مختص بآخر الوقت فان قدمه كان نفلا
يسقط به الواجب كما في تقديم الزكوة الثالث ما نقل عن الكرخي ان
الصلوة المأتي بها في اول الوقت واجبة ان بقي المكلف على
صفات التكليف والا كانت نفلا واختلف الآخرون على قولين
الاول ما ذهب اليه اكثر المتكلمين وهو مذهب الاشاعرة والجبائي
من ان الوجوب متعلق بجميع آخر الوقت الا ان الترك في اول
الوقت انما يجوز لو اتى المكلف بالبدل وهو العزم الثاني ما ذهب
اليه ابو الحسين البصري ومن تابعه ان الوجوب متعلق بآخر
جميع الوقت ولا حاجة الى البدل ويكون هذا الواجب في الحقيقة
كالواجب المخير فان حاصله يرجع الى ان المكلف بين ان يأتي
بالفعل في اول الوقت او وسطه او آخره ويتعين عند الآخر الفعل

وهو مذهب المص واستدل عليه بوجهين الاول ان الله تعالى اوجب
علينا الصلوة من الزوال الى الغروب فالتخيير بين الفعل والعزم
تحكم وتعين الوقت الاول او الآخر تحكم ايضا من غير دليل فوجب
سقوطه الثاني ان الوجوب لو كان معينا بوقت لكان ايقاعه في
غيره متقدما فلا يجزيه او يكون قضآء فيكون عاصيا بتأخيره عن
وقته والقسمان باطلان لانه خلاف الاجماع قال القاضي ثبت في
الفعل والعزم حكم خصال الكفارة واجيب بان الفاعل ممتثل لكونها
صلوة قطعا لا لاحد الامرين ووجوب العزم في كل واجب من
احكام الايمان والحقيقة لو كان واجبا اولا عصى بتأخيره لانه ترك
قلنا التأخير والتعجيل فيه كخصال الكفارة اقول لما استدل على مذهبه
اراد ابطال مذهب القاضي والحنفية فذكر اولا ما استدل به اما
القاضي فقال لا معنى للواجب المخير الا الذي يستحق العقاب بترك
الواحد واي نوع منها فعل خرج عن العهدة وهذا المعنى متحقق في الفعل
والعزم لان المكلف لا يجوز له ترك الفعل في اول الوقت وترك العزم
عليه لان العزم على ترك الفعل عزم على الحرام والعزم على الحرام حرام فالعزم

على ترك الفعل حرام فالعزم على الفعل واجب لان المكلف لا ينفك
عن احدهما الا اذا كان عاقلا وهو غير مكلف ح واجاب المصوبان
الفاعل انما يكون ممتثلا فى اول الوقت بفعل الصلوة لكونها صلوة لا
لكونها احد الامرين الذين هما الصلوة والعزم وايجاب العزم لا يدل
على التخيير لان العزم واجب فى كل حكم واجب من احكام الايمان نعين
ما ذكرتم واما الحنفية فقالوا لو كان الفعل واجبا فى اول الوقت لعصى بتركه
اذ هو لازم للواجب والتالى باطل بالاجماع فالمقدم مثله واجاب المصوبان
التأخير التقديم كخصال الكفارة فكما ان ترك احد الخصال لا يكون عصيانا
الا على تقدير ترك الباقى كذلك ترك التقديم انما يكون عصيانا على تقدير
ترك الفعل المؤخر فكما ان النوع المعين من خصال الكفارة لا يوصف با
لندبية كذلك الفعل المقدم لا يوصف بالندبية ايضا قال مسئلة من
اخر مع ظن الموت قبل الفعل عصى اتفاقا فان لم يمت ثم فعله فى وقته
فالجمهور اداء وقال القاضى قضاء فان اراد وجوب نية القضاء فبعيد
ويلزمه لو اعتقد انقضاء الوقت قبل الوقت فعصى بالتأخير ومن اخر مع
ظن السلامة فمات فجاءة فالتحقيق لا يعصى بخلاف ما وقته العمر

اقول الواجب الموسع قد يتضيق فى بعض الاوقات وذلك منوط بالظن
فان المكلف ان ظن الموت قبل آخر الوقت فانه لا يجوز التأخير الى
آخر الوقت اجماعا فلو اخر عاصيا ثم ظهر فساد ظنه هل يصير الفعل قضاء
ام لا فالجمهور انه يكون اداء لا قضاء لان ذلك الظن قد انكشف
بطلانه وفساده فلا اثر له فى الاحكام الشرعية الثابتة وقال القاضى انه
يكون قضاء لانه حال الظن كان الوقت قد يضيق عليه وتعين للفعل وقد
خرج ذلك الوقت فيكون الفعل بعده قضاء قال المصنف ان اراد القاضى بالقضاء
انه يجب عليه نية القضاء او ضرورة الاداء قضاء ثم الزم المصنف القاضى
الزاما وهو ان المكلف لو اعتقد قبل وجود الوقت قد انقضى فانه يكون
عاصيا بتأخيره ولا يلزم منه الاتيان بذلك الفعل بنية القضاء واما من اخر
مع ظن السلامة فمات فجاءة فقال قوم انه يعصى لانه ترك الواجب مع القدرة
على الاتيان به وقال المحققون من الاصوليين انه لا يعصى وذلك
انه اذا اخر الصلوة عن اول وقتها مع عدم علمه بالعاقبة فانه فعل فعلا جائزا له
اذ لا يجوزان يقال انه لا يحل له التأخير مع العزم على الفعل والا لما كان واجبا
موسعا واذا كان جائزا كيف يعصى بفعله وقوله بخلاف ما وقته العمر

بان ما يكون وقته العمر كالمنذورات وقضاء الواجبات فانه يخالف هذا والحق
انهما سواء لان للواجب الموسع غاية معلومة لا يجوز التاخير عنها وهي آخر
الوقت وهنا ليست الغاية معلومة فيقول ان جوز له التاخير ابدا مع
انه لا يعصى بالترك لم يكن ذلك الفعل واجبا وان جوز له التاخير
الى غاية فتلك الغاية غير معينة لزم تكليف ما لا يطاق فانه يكون مكلفا
بان لا يؤخر الفعل عن تلك الغاية المجهولة وهذا هو عين تكليف ما لا يطاق
وان كانت معينة فتلك الغاية ليست الا وقت غلبة ظنه بالموت ويمكن ان
يكون قوله بخلاف ما وقته العمر اشارة الى الحج فانه يعصى بتاخيره من سنة
الى سنة اخرى عند الشافعي لانه لا يغلب على الظن البقاء الى سنة اخرى
خلافا لابي حنيفة قال مسئلة ما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا شرطا
واجب والا كثر وغير شرط كترك الاضداد في الواجب وفعل ضد في المحرم دون
جزء الرأس وقيل لا فيهما لنا لو لم يجب الشرط لم يكن شرطا اقول الامر اما ان
يكون مطلقا كالصلوة او مشروطا كالزكوة فانها مشروطة بتحصيل المال ففي القسم
الثاني اتفق الناس على ان الشرط ليس بواجب التحصيل واما القسم الاول
فان كان متوقفا على شيء ولا يتم ذلك الشيء الا به فهو على قسمين بالنظر

الى ذلك الشيء فانه اما ان يكون مقدورا للمكلف كالوضوء او لا يكون كا
لقدرة واليد وغيرها من اعضاء الوضوء ففي القسم الثاني لا يكون
المتوقف عليه واجبا بالاجماع واما القسم الاول فقد اختلف الناس فيه
فذهبت الواقفية الى ان ذلك الشيء ان كان سببا لتحصيل الواجب كان
واجبا وذلك لان عند حصول السبب يكون المسبب واجبا وان كان غير
سبب لم يكن واجبا فانه لا يلزم من حصول الشرط حصول المشروط والى هذا ذهب
السيد المرتضى وذهب جماعة الى انه يكون واجبا سواء كان شرطا او كان
سببا اما اذا لم يكن شرطا كترك ضد الواجب الذي لا يتم الواجب الا به وفعل
ضد المحرم الذي لا يتم ترك المحرم الا به هل يكون واجبا ام لا ذهب الاكثرون
الى انه يكون واجبا وذهب آخرون الى انه لا يكون واجبا واليه ذهب المص
وقال قوم انه لا يكون واجبا في الجميع واستدل المص على ايجاب الشرط بانه
لو لم يكن واجبا لما كان شرطا والتالي باطل لكونه خلاف التقدير فالمقدم
مثله وبيان الشرطية انه لو لم يكن واجبا لكان تاركه غير عاص فعلى تقدير
تركه اما ان يبقى مأمورا بالفعل المشروط او لا يكون والثاني باطل والا
لم يكن الامر مطلقا وقد فرض كذلك هذا خلف والاول باطل لانه اما ان

يكون مكلفاً بالفعل مع الاتيان بالشرط او بدونه والاول يلزم منه تكليف
ما لا يطاق وهو الاتيان بالشرط حالة عدمه والثاني يقتضي خروج
الشرط عن كونه شرطاً قال وفي غيره لو استلزم الواجب وجوبه لزم تعقل
الموجب له ولم يكن تعلق الوجوب لنفسه ولامتنع التصريح بغيره و يعصى
بتركه ويصح قول الكعبي في نفي المباح ولوجبت نيته اقول يريد بغيره
غير الشرط الشرعي وذلك كالاسباب والشروط الحسية كصوم اول جزء
من الليل وغسل جزء من الراس اذ لا يمكن غسل الوجه الا بغسل جزء
من الراس ولا الاتيان بالصوم الى الليل الا بصوم جزء منه وكفعل الا
ضداد في المحرمات وترك الاضداد في الواجبات فانها خلافاً للمحقق
على انها واجبة كالشروط الشرعية والمص ذهب الى انها غير واجبة والفرق
بين هذه الشروط وتلك ان تلك الشروط كالاجزاء من المسميات بخلاف
هذه فان الصلوة الشرعية لا يطلق الا على ما حصل معها الوضوء فكان
الامر بتحصيل الصلوة الشرعية امراً بتحصيل اجزائها واما ههنا فليس الامر
بالصوم امراً بصوم اول جزء من الليل فانه لو فرض الاتيان بالصوم
من غير الاتيان بصوم شيء من الليل لكان الآتي بالصوم آتياً بالصوم

الشرعي

الشرعي بخلاف الصلوة واستدل المص على عدم وجوب امثال هذه بانه
لو كان ايجاب الفعل مقتضياً لايجاب ما يتوقف عليه مما ليس بشرط
شرعي لوجب ان يكون الموجب للفعل متعقلاً لذلك الشيء الذي توقف
عليه الواجب دائماً والتالي باطل فان الموجب للشيء قد يغفل عما يتوقف
عليه وايضاً لوجب قيام ما يدل على وجوبه والعقل ليس دالاً على
ايجاب شيء والنص ليس فيه اشعار الا بوجوب صوم النهار مثلاً اما
بصوم جزء من الليل فلا وحيث لم يوجد ما يدل على وجوبه لم يكن واجباً
ولان الثواب والعقاب انما يحصلان عند الاتيان بصوم النهار
وتركه لا بصوم جزء من الليل وتركه واذا كان الثواب والعقاب انما
يحصلا على فعل الغير لم يكن تعلق الوجوب لنفس فعل الصوم بالليل ويمكن
ان يفهم منه ان الواجب لو استلزم وجوب غير الشرط الشرعي لم يكن تعلق
الامر الذي هو الطلب لنفس المطلوب بل لشيء آخر والتالي باطل لان
الطلب لا يعقل الا متعلقاً وقد مضى مثل ذلك في الحسن والقبح العقلي
ولانه لو كان الصوم اول الليل واجباً لامتنع التصريح بعدم وجوبه لكنه
قد يصرح المكلف بعدم وجوب الشرط حتى كان الشرع دل على عدم

وجوب الصوم بالليل ولانه لو كان الصوم اول الليل واجبا لعصى المكلف
بتركه ولا يعصى بتركه اجماعا فلا يكون الصوم اول الليل واجبا ولانه لو كان
فعل الضد واجبا في ترك المحرم لزم قول الكعبي في نفي المباح لان فعل
المباح به يحصل ترك الحرام ولانه لو كان واجبا لوجبت نيته لانه عبادة
شرعية فيجب فيه النية ولما لم يجب نيته اجماعا لم يكن واجبا قال قالوا
لو لم يجب لصح دونه ولما وجب التوصل الى واجب والتوصل واجب
بالاجماع واجيب ان اريد بلا صحة دو اجب لابد منه فمسلم وان اريد
مأمور به فاين دليله وان سلم الاجماع ففي الاسباب بدليل خارجي اقول
هذه حجة القائلين بوجوب الاسباب والشروط الحسية وتقريره انها لو لم يكن
واجبة لصح الفعل دونها لانها لو لم يكن الفعل صحيحا دونها لزم تكليف ما
لا يطاق على تقدير عدمها ولما كان التكليف بالمحال باطلا لا جرم كان القول
بعدم صحة الفعل دونها باطلا واذا كان الفعل صحيحا دونها لم يكن شروطا
حسية ولا اسبابا للفعل فيكون غير الغرض ولانها لو لم يكن واجبة لما وجب
التوصل الى الواجب لان بها يحصل التوصل الى الواجب والتوصل واجب
بالاجماع واجاب المص بان قولكم لو لم يكن واجبة لصح الفعل دونها ولا

يصح

يصح الفعل دونها فهي واجبة ان اردتم بقولكم لا يصح دونه انه لابد منه في
تحصيل الفعل فهو مسلم ولكن لا نسلم انه يكون واجبا فانه نفس المتنازع فيه
وان اردتم انه يكون مأمورا به فاين الدليل على هذا وكذلك قولكم لو
لم يجب لما وجب التوصل الى الواجب والتوصل الى الواجب واجب بالاجماع
ان عنيتم بوجوب التوصل انه لابد منه فهو مسلم وان عنيتم به الامر فهو
ممنوع لعدم الدليل ثم ان سلم الاجماع على ان التوصل الى الواجب واجب
لكنه انما يصح في الاسباب لدليل خارجي لا لنفس الامر بالفعل بخلاف غير الا
سباب من الشروط الحسية وذلك الدليل هو ان يفرق بين السبب وغيره
ما ذكره السيد المرتضى وهو ان عند وجود السبب يكون المسبب واجبا فمحال
ان تكلف بالفعل بشرط وجود السبب وذلك لانه يبقى كانه كلف بالفعل بشرط
وجود الفعل وهو محال بخلاف غير الاسباب فانه لا استبعاد في ان نكلفنا
بالصلوة بشرط كوننا متطهرين واعلم ان ما ذكره المص ضعيف جدا والدليل
الذي ذكرناه على وجوب الشرط الشرعي آت في كل ما يتوقف عليه الواجب
والفرق الذي ذكرناه من جانب المص في غاية الضعف قال
مسئلة يجوز ان تحرم واحد لا بعينه خلافا للمعتزلة وهي كالمخير اقول لا

استبعاد في ان يقول السيد لعبده لا تكلم زيدًا او عمرًا فقد حرمت عليك
كلام احدهما لا بعينه وقد مضى مثل هذا في الواجب المخير قال مسئلة
يستحيل ان يكون الشيء حرامًا حلالًا من جهة واحدة الا عند بعض
من يجوز تكليف المحال واما الشيء الواحد له جهتان كالصلوة
في الدار المغصوبة فالجمهور يصح والقاضي لا يصح ويسقط الطلب عندها
واحمد واكثر المتكلمين لا يصح ولا يصح لنا القطع بطاعة العبد و عصيانه
بامره بالخياطة ونهيه عن مكان مخصوص للجهتين اقول اختلف الناس
في ذلك وتحقيق القول فيه ان يقول الشيء الواحد اما ان يكون
وحدته بالنوع او بالشخص اما الاول فالمحققون على انه يمكن ورود النهي
والامر اليه كالسجود للصنم ولله تعالى ونقل عن بعض المعتزلة المنع من
ذلك وقال ان السجود ماهية واحدة لا يصح تعلق الامر والنهي بها
واما النهي عن السجود للصنم فليس نهيًا عن السجود في الحقيقة بل عن
الطاعة للصنم وهو غير السجود وهذا ضعيف كما ترى واما الثاني فلا
يخلو اما ان يكون ذا جهتين متعددتين او لا يكون اما الثاني فقد اتفق
المحققون على انه لا يجوز ورود الامر به والنهي عنه وانما خالف

في ذلك

في ذلك القائلون بجواز تكليف ما لا يطاق واما الاول فالجهتان
لا يخلو اما ان يكونا متلازمتين او لا يكونا ففي الثاني يجوز ورود
الامر والنهي به كما اذا قال السيد لعبده خط الثوب ولا تدخل
الدار فانه لو خاط الثوب في الدار لكان الفعل ههنا منهيًا عنه
من حيث دخول الدار ومامورًا به من حيث خياطة الثوب في
الدار لكان الفعل ههنا منهيًا عنه من حيث دخول الدار ويكون بالـ
حقيقة ههنا فعلان متغايران اما اذا كانا متلازمين فاستحال التظاهر
والا لزم وقوع الامر والنهي على ذات واحدة معينة من جهة
واحدة لان الامر بالشيء امر بما لا يتم ذلك الشيء الا به اذا
عرف هذا فنقول اختلفوا في الصلوة في الدار المغصوبة فذهب
جمهور الاشاعرة واكثر الفقهاء الى جوازها وذهب الجبائيان
واحمد بن حنبل واهل الظاهر والامامية والزيدية الى المنع وهو
الحق عندي واستدل المصنف على جواز تعلق الامر والنهي بشيء واحد
من جهتين بان العبد يعد طائعًا وعاصيًا اذا خاط الثوب المامور
به ودخل الدار المنهي عنها قال وايضًا لو لم يصح لكان لاتحاد المتعلقين

اذ لا مانع سواه اتفاقاً ولا اتحاد لان الامر للصلوة والنهى للغصب
واختيار المكلف جمعهما لا يخرجهما عن حقيقتهما **اقول** هذا دليل ثان
على ما ذهب اليه وتقريره ان يقول لو لم يصح تعلق الامر بالصلوة
فى الدار المغصوبة والنهى عنها لكان المانع من صحة تعلقهما انما
هو اتحاد المتعلق اجماعاً اذ لا مانع سواه لكن الاتحاد هنا منفى
لان الصلوة فى الدار المغصوبة قد اشتملت على جهتين احدهما كونها
صلوة والاخرى كونها فى الدار المغصوبة وهما متغايرتان ويصح
انفكاك احديهما عن الاخرى اذ توجد صلوة فى غير مكان مغصوب
والدخول فى المكان المغصوب من غير صلوة واختيار المكلف الاتيان
بالصلوة فى الدار المغصوبة لا يخرجهما عن حقيقتهما وهو التغاير وعدم
التلازم واذا تغايرت الجهتان ولم يتلازما لم يكن متعلق الامر والنهى
واحداً واذا لم يكن واحداً صح تعلقهما معاً به وفى هذا نظر وذلك لان
الصلوة فى الدار المغصوبة احد اجزائها الكون الذى هو الحركة و
السكون وهذا الكون منهى عنه فاحد اجزاء هذه الصلوة منهى عنه مع
الامر باجزائها اجمع هذا خلف والصلوة مطلقاً وان انفكت عن الكون

المعين لكن الصلوة المعينة غير منفكة عنه والكلام انما هو فى امر واحد
بالتشخص وبهذا الاعتبار ظهر الفرق بين الصلوة فى الدار المغصوبة
والخياطة فى المكان المنهى عنه **قال** واستدل لو لم يصح لما ثبت
صلوة مكروهة ولا صيام مكروه لتضاد الاحكام واجيب بانه ان
اتحد الكون منع والا لم يفد لرجوع النهى الى وصف منفك **اقول**
هذا استدلال من ذهب الى مذهب المص الآن المقدم لم يرتضو
تقريره ان يقول لا فرق بين استحالة اجتماع التحريم والوجوب فى
فعل واحد وجوازه وبين استحالة اجتماع الكراهة والايجاب والندب
فى فعل واحد وجوازه فانه كما يتضاد الوجوب والتحريم يتضاد الوجوب
والكراهة والندب والكراهة اذا عرفت هذا فنقول لو استحال اجتماع
التحريم والوجوب فى فعل واحد لاستحال اجتماع الكراهة والوجوب
فى فعل واحد والتالى باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية قد ظهر وبيان
بطلان التالى انه يكره الصلوة فى الامكنة التى نص الشارع على
كراهة الصلوة فيها كمعاطن الابل والاودية وغيرها كذلك قد كره
الصوم فى ايام معينة ولا شك ان الصلوة مطلقاً واجبة والصوم

مطلقا واجب وقد اجتمع الوجوب والكراهة ههنا اجاب المقرّ بانّه
ان كان الكون متحداً امتنعنا صحة الصلوة والصوم فى الاماكن
المذكورة والاوقات المعيّنة او النهى وبالجملة يمنع اجتماع الحكمين
وان تغايرا لم يفد لانه يكون متعلق النهى هو الكون فى ذلك المكان
ومتعلّق الأمر هو الصلوة مطلقا وهما وصفان متغايران ينفكّ احدهما
عن الآخر فجاز تعلّقهما به كما مرّ ويريد فى قوله ان اتّحد الكون متعلّق
الاحكام فانه كالمحلّ لها ويحتمل ان يكون المراد بالكون هو المفهوم للتغاير
ويكون الجواب خاصًّا بالصلوة وتقريره انّ الصلوة فى الدّار المغصوبة
كون واحد اى فعل واحد واطلق عليها الكون لكون الكون لازمًا
لها وذلك الكون غصب وصلوة فالصّلوة المكروهة ان كانت كذلك
منعنا صحتها وان لم يكن كذلك بل كان متعلّق الكراهة شيئًا خارجًا عن
الصّلوة ووصفا اللازم كالتعرّض لخطر السّيل فى بطن الوادى ولنفار
الأبل فى معاطنها منعنا التلازم منع **قال** واستدلّ لو لم يصحّ لما سقط التكليف
قال القاضى وقد سقط بالاجماع لانّهم لم يأمروهم بقضاء الصّلوة ورد
بمنع الاجماع مع مخالفة احمد وهو انقض بمعرفة الاجماع **اقول** هذا الاستدلال

ثان وتقريره انّ الصّلوة فى الدار المغصوبة لو لم يكن صحيحةً لما سقط التكليف
بفعلها وقد سقط بالاجماع فانّهم لم يأمروا الظلمة بالقضاء للصلوات المأتي
بها فى المواضع المغصوبة فالصّلوة صحيحة وبيان الشرطيّة ظاهر فانّ
الاصل بقآء ما كان على ما كان ولا يسقط التكليف الا بفعل المأمور به
والقاضى لما سلّم الاجماع احتاج الى التمحّل فى الجواب عن هذا الاستدلال
فقال انّ التكليف اسقط عند الاتيان بهذه الصلوة ولا يكون هذه
الصلوة علّة فى الاسقاط والمص منع الاجماع وهو الحقّ فانّ احمد نازع
فى صحة الصلوة وسقوط التكليف بها وهو ايضًا مذهب الشيعة ومع هذا
الخلاف كيف يصحّ ادّعآء الاجماع **قال** قال القاضى والمتكلّمون لو صحّت لاتّحد
المتعلّقات لانّ الكون واحد وهو غصبٌ واجب باعتبار الجهتين كما
سبق **اقول** هذه حجة القاضى ابي بكر والمتكلّمين على انّ الصّلوة فى الدار المغصوبة
لا يكون صحيحة قالوا لانها لو كانت صحيحة لزم اتحاد متعلّق الأمر والنّهى والتالى
باطل فالمقدّم مثله بيان الشرطيّة ان الكون فى الدار المغصوبة واحد شخصي
غير متعدّد وهو منهيّ عنه فلو كانت الصّلوة مأمورًا بها لكان الكون الذي
هو جزءٌ مأمورًا به ضرورة استلزام الامر بالمركّب الأمر باجزائه واما بطلان

الثاني فظاهر واجاب بالمنع في اتحاد الكون اتحادًا شخصيًا بل هو وان
كان واحدًا لكن له جهتان هما جهتا غصب وصلوة فيكون متغايرًا فيجوز
تعلق الأمر والنهي بهذا الواحد من هاتين الجهتين كما مر تقريره
قال قالوا لو صحت لصح صوم يوم النحر بالجهتين واجيب بان صوم
يوم النحر بالجهتين واجيب بان صوم يوم النحر غير منفك عن الصوم بوجه
فلا تحقق جهتان او بان نهي التحريم لا يعتبر فيه تعدد الا بدليل خاص
اقول هذا استدلال ثان على بطلان الصلوة وهو انها لو كانت صحيحة لصح
صوم يوم النحر لان فيه جهة كونه صومًا وهو مأمور به وجهة كونه صومًا واقعًا
يوم النحر وهو منهي عنه واذا تعددت الجهتان جاز التكليف بالفعل
ولكن صوم يوم النحر ليس بصحيح فلا يكون الصلوة في الدار المغصوبة
صحيحة اجاب عنه بان الفرق واقع بين الصلوة والصوم لان الصوم ههنا
لازم لصوم يوم النحر والصوم في يوم النحر منهي عنه لان الى ايقاع
الصوم في يوم النحر منهي عنه فالحاصل ان المنهي عنه هو الواقع لا الوقوع
خلافًا لابي حنيفة واذا كان الصوم الواقع هو المنهي عنه وهو ملزوم
للصوم المطلق لم يكن ثم تعدد جهات بخلاف الصلوة في الدار المغصوبة

فان

فان النهي فيها تعلق بالغصب والأمر بالصلوة وكل واحد منفك عن
الآخر وايضًا النهي المقتضي للتحريم لم يعتبر فيه تعدد جهات الا
بدليل خاص لان نهي التحريم تقتضي الانتهاء عن المنهي عنه
واعتبار الجهتين يقتضي جواز الاتيان به وهما متنافيان ولما دل
الدليل على صحة الصلوة في الدار المغصوبة وجب وجد نهي الغصب
كان ذلك دليلًا على تعدد الجهات اما ههنا فلا وفي هذا الكلام نظر
قال واما من توسط ارضًا مغصوبة فحظ الاصولي فيه بيان استحالة
تعلق الأمر والنهي معًا بالخروج وخطأ ابي هاشم واذا تعين الخروج
للأمر قطع بنفي المعصية به بشرطه وقول الامام باستصحاب حكم المعصية
مع الخروج ولا نهي بعيد ولا جهتين لتعذر الامتثال اقول يريد ان
يفرق بين الخروج من الدار المغصوبة وبين الصلوة فيها والفرق
ان الصلوة في الدار المغصوبة ذات جهتين يصح تعلق الأمر والنهي
بهما اما الخروج من الدار المغصوبة فليس له جهتان يتعلق الأمر
والنهي بهما بل الخروج واجب مأمور به ويستحيل تعلق النهي به وبالجملة
الواجب على الاصولي بيان استحالة تعلق الأمر والنهي بالخروج

١

بل يتعلق به احدهما ولا يجب عليه التعيين انما ذلك على الفقيه وقوله
وخطأ ابي هاشم عطف على قوله استحالة فان اباهاشم يذهب الى
انه يكون عاصيًا بالخروج والقطع بعدم المعصية عند الخروج انما يكون
بشرط ان يقع الخروج على جهة التوبة فانه لو قصد بالخروج التصرف في
ملك الغير لم ينتف المعصية عنه وامام الحرمين قال انه قد كان عاصيا
فيكون هذا الحكم مستصحبا مع الخروج وهذا القول بعيد لانه ليس ثم نهي
يدل على العصيان بالخروج لا يقال لم لا يجوز ان يكون هناك جهتان
يتعلق الأمر والنهي بهما لانا نقول لو كان الخروج منهيا عنه بوجه
تا لزم تعذر الامتثال للأمر بالخروج مع النهي عنه وذلك جمع بين
الحركة والسكون قال مسئلة المندوب مامور به خلافا للكرخي والرازي
لنا انه طاعة وانهم قسموا الامر الى ايجاب وندب قالوا لو كان لكان
تركه معصية لانها مخالفة الامر ولما صح لامرتهم بالسواك قلنا المعنى
امر الايجاب فيهما اقول ذهب الكرخي وابوبكر الرازي من اصحاب ابي
حنيفة الى ان المندوب غير مامور به وذهب الجمهور الى انه مامور به
احتج المثبتون بوجهين الاول ان فعل المندوب يسمى طاعة

بالاتفاق

بالاتفاق وليس هذا الوصف حاصلا له لذاته والا لكان طاعة على تقدير
كونه منهيا عنه ولا لكونه موجودا او حادثا وغير ذلك من الصفات التي
يشاركه فيها غيره من الحادثات والا لكان كل حادث طاعة ولا لكونه
مرادا لله تعالى والا لكان كل مراد الوقوع طاعة وليس كذلك فان القبايح
الصادرة عن العباد مرادة الله تعالى عندهم ولا يكون طاعة ولا لكونه مثابا
فان المأمور الآتي بما امر به يسمى طايعا وان لم يثب ولم يعاقب ولا
لكونه موعودا بالثواب والا لزم تحققه لان الخلف في خبر الله تعالى محال
لكن الثواب غير لازم للمندوب اجماعا منهم فلم يبق العلة في كونه طاعة
سوى كونه امتثال الامر فهذا تقرير الوجه الاول وهو ضعيف لانا نقول
لا نسلم اولا ان الآتي بالمندوب يسمى طايعا وكيف يكون كذلك
ومذهب جماعة من الاشاعرة ان الامر للوجوب فالآتي بالمندوب
لا يسمى طايعا عندهم وايضا يمنع كون الطاعة هي موافقة الامر وحصرهم
فيما ذكروه غير مستند الى دليل وعلى تقدير الحصر فلم لا يجوز ان يكون طاعة
لكونه مرادا الله تعالى وقولهم القبايح مرادة وغير مامور بها مبني على ان الطلب
غير الارادة وهو ممنوع سلمنا لكن لم لا يجوز ان يقال انما يسمى طايعا لكونه

بما توافق الطلب ومطلق الطلب ليس امرًا بل الطلب الجازم الوجه الثاني
ان اهل اللسان اتفقوا على صحة انقسام الامر الى امر ايجاب وامر ندب
ومورد القسمة مشترك بين القسمين والمانعون يمنعون هذا التقسيم واحتج
المانعون بوجهين الاول ان المندوب لو كان مامورًا به لكان تاركه
عاصيًا لان العصيان هو مخالفة الامر ولا يكون عاصيًا والا لاستحق
العقاب فيكون واجبًا هذا خلف الثاني لو كان المندوب مامورًا لما صح
قوله عليه السلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وجه الاستدلال
ان لولا حرف دال على امتناع الشيء لوجود غيره فهذا يدل على ان الامر
بالسواك قد امتنع لامتناع المشقة مع ان السواك مندوب فالمندوب
ليس مامورًا به اجاب المص عن الوجهين بوجه واحد وهو ان المعصية
عبارة عن الاتيان بمخالفة الامر الدال على الايجاب وكذلك قوله
عم لامرتهم بالسواك اشار به الى امر الايجاب واعلم ان التحقيق في
هذه المسئلة ان يقول المراد من كون المندوب مامورًا به اما ان يكون
هو ان المندوب يصدق عليه لفظة المامور او ان المندوب هل هو
مطلوب ام لا اما الاول فالبحث عنه انما يكون ببيان ان الامر هل هو

للوجود

للوجوب ام لا واما الثاني فالحق انه مطلوب قطعًا قال مسئلة المندوب ليس
بتكليف خلافًا للاستاد وهي لفظية اقول ذهب جماعة من الاصوليين الي
ان المندوب ليس من احكام التكليف وخالفهم في ذلك ابو اسحق الاسفرائني
فهذه المسئلة لفظية فانهم ان عنوا بالتكليف ما امر به او ما يحصل الثواب
بفعله فالمندوب من التكاليف وان عنوا به ما هو مطلوب طلبًا مانعًا من
النقيض فالمندوب ليس كذلك قال مسئلة المكروه منهي عنه غير مكلف كا
لمندوب ويطلق ايضًا على الحرام وعلى ترك الاولى اقول المكروه يقع بالاشتراك
على ثلثة معان احدها ما نهي عنه نهي تنزيه لا تحريم كالصلوات في الاماكن
المخصوصة وفي الاوقات المخصوصة ويحد بهذا المعنى بان المنهي الذي لا يذم
على فعله وهو غير مكلف به على قياس ما مر في المندوب والثاني الحرام الثالث
ترك ما مصلحته راجحة كترك المندوب ويحد بهذا المعنى ترك الاولى قال
مسئلة يطلق الجايز على المباح وعلى ما لا يمتنع شرعًا او عقلًا وعلى ما استوى
الامران فيه وعلى المشكوك فيه فيهما بالاعتبارين اقول يطلق الجايز على
المباح وهو الذي لا يتعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم وعلى ما لا يمتنع وجوده
شرعًا وهو بهذا المعنى ترك الاولى قال مسئلة يطلق الجايز على المباح

وهو الذي لا يتعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم وعلى ما لا يمتنع وجوده
شرعا وهو بهذا المعنى اعم من الاول وعلى ما لا يمتنع وجوده عقلا وهو اعم
من الثاني وعلى ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه وهو اخص من الثالث وعلى
المشكوك في وجوده وعدمه في الشرع او العقل باعتبار ما لا يمتنع وباعتبار
استواء الطرفين قال مسئلة الاباحة حكم شرعي خلافا لبعض المعتزلة لنا انها
خطاب الشارع قالوا انتفاء الحرج وهو قبل الشرع اقول هذه المسئلة ايضا
لفظية وذلك لان الاباحة ان اريد بها ما انتفى الحرج عن فعله وتركه
فليست حكما شرعيا لانه قبل الشرع لا حرج وان اريد بها الخطاب الوارد من
الشرع بانتفاء الحرج عن الطرفين فهي من الاحكام الشرعية بناء منهم على ان
الحكم هو خطاب الشرع قال مسئلة المباح غير مامور به خلافا للكعبي لنا ان الامر
طلب يستلزم الترجيح ولا ترجيح اقول ذهب الكعبي واتباعه من المعتزلة الى
نفي المباح وان كل فعل يفرض فانه واجب مامور به والمحققون على خلاف
هذا وذلك لان الامر طلب الفعل وذلك يستدعي ترجيح الفعل على الترك
والمباح لا ترجيح فيه قال قال كل مباح ترك الحرام واجب وما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب وباول الاجماع على ذات الفعل لا بالنظر الى ما يستلزم جمعا

بين

بين الادلة واجيب بجوابين احدهما انه غير متعين لذلك فليس بواجب
وفيه تسليم ان الواجب واحد فيما فعله فهو واجب قطعا الثاني الزامه
ان الصلوة حرام اذا ترك بها واجب وهو يلتزمه باعتبار الجهتين
ولا تخلص الا بان ما لا يتم الواجب الا به من عقلي او عادي
فليس بواجب وقول الاستاد الاباحة تكليف بعيد اقول هذه حجة
الكعبي مع الجواب عنها وتقريرها ان كل مباح فانه ترك حرام وكل ما يحصل
به ترك الحرام فانه يكون واجبا اما المقدمة الاولى فلان كل فاعل للمباح
فانه بفعله ذلك يكون تاركا للحرام واما الكبرى فلان ترك الحرام واجب
ولا يتم الا بضد من اضداده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
ففعل الضد واجب لكن الضد هو المباح فقد تبين ان المباح واجب
ثم ان الجمهور اوردوا عليه ان هذا القول خلاف الاجماع فيكون باطلا
وبيان انه خلاف الاجماع ان الاجماع قد انعقد على ان الاحكام تنقسم
الى وجوب وندب واباحة وكراهة وتحريم فالقول بنفي المباح يكون
قولا بخرق هذا الاجماع فتاول الكعبي هذا الاجماع بانه يجب حمله على
ذات الفعل مع قطع النظر عن تعلق الامر به بسبب توقف الحرام عليه فانه

ح لا يكون مأمورًا به امّا اذا اعتبر كون المباح ممّا يتوقّف عليه ترك الحرام
وكان ترك الحرام واجبًا فانه يكون واجبًا وانّما الالتجاء الى هذا التأويل
جمعًا بين الادلة ثم انّ الجمهور اجابوا عن هذه الحجة بجوابين الاول
انّ ترك الحرام وان كان واجبًا وان هذا الواجب يحصل بفعل الضد لكن
لا يلزم من ذلك ان يكون ذلك الضد واجبًا لانه انما يكون واجبًا
اذا كان ليس للفعل الا ضد واحد امّا اذا تعددت الاضداد فلا يلزم
وجوب احدها على التعيين لانه قد يحصل المطلوب بفعل غير ذلك الضد
اعترض عليهم بعض المتأخرين بان هذا تسليم انّ الواجب واحد لا بعينه
لانه اذا كان ترك الحرام واجبًا وانه لا يتم الا بفعل احد الاضداد فانّ
ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب لزم الجزم بوجوب احد الاضداد
لا بعينه لكن ذلك يتعين بفعل المكلف فانه اذا فعله يكون واجبًا اجماعًا في
نفسه ان يختار المكلف فعل المباح يكون ذلك واجبًا الوجه الثاني الالزام وهو
انّ المندوب يلزم ان يكون واجبًا بل المحرّم اذا ترك محرّم آخر يلزم ان يكون
واجبًا بل الصلوة تكون حرامًا اذا ترك بها واجبًا آخر وهذا باطل بالاجماع
فكذا فيما ذهبتم اليه واجاب عنه بعض الاصوليين بما ذكره المص وهو انّ

د

له ان يلتزم بذلك فانه لا استبعاد في ان يكون الشيء واجبًا حرامًا او مندوبًا
واجبًا من جهتين كما قالوا به في الصلوة في الدار المغصوبة ثم قال المجيب
انه لا جواب عن هذا الا بالتزام انّ ما لا يتم الواجب الا به فانه لا يكون
واجبًا ولكن ذلك على خلاف القاعدة المشهورة بينهم والمص لما كان
عنده ان ما لا يتم الواجب الا به يكون واجبًا اذا كان شرطًا شرعيًا دون
ما عداه خصص بقوله من عقلي او عادي واعلم انّ الاستاذ
ابا اسحق الاسفرائني ذهب الى انّ المباح تكليف وهذا في
غاية البعد اذ التكليف مأخوذ ممّا فيه كلفة ومشقة مع التخيير **قال**
مسئلة المباح ليس بجنس للواجب بل هما نوعان للحكم لنا لو كان
جنسه لاستلزم النوع التخيير قالوا ما دون فيهما واختصّ الواجب
قلنا تركتم فعل المباح **اقول** ذهب جماعة من الاصوليين الى انّ
المباح جنس للواجب والجائز بالمعنى الاخص والمقرر من هذا
وجعلهما نوعين للحكم متباينين وفائدة المسئلة تظهر في نسخ
الواجب هل يبقى معه الجواز قطعًا ام لا فالقائلون بان الجائز
جنس للواجب ذهبوا الى بقائه والمانعون قالوا انّ الحكم

بعد النسخ يبقى كما كان قبل الوجوب واحتج المصنف على ذلك بأن
المباح لو كان جنسًا للواجب لكان الواجب الذي هو النوع
مستلزمًا للتخيير والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الملازمة ان
الواجب ملزوم للجائز لاستلزام النوع الجنس والجائز مستلزم للتخيير
والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الملازمة ان الواجب ملزوم
وهو معناه فيكون الواجب مستلزمًا للتخيير ضرورة ان المستلزم
للمستلزم للشيء مستلزم لذلك الشيء واما بطلان التالي وظاهر يلزم
منه خروج الواجب عن كونه واجبًا احتج القائلون بالجنسية بان
المباح هو المأذون فيه والواجب هو المأذون فيه مع المنع من الترك
فالمأذون فيه ههنا الذي هو حقيقة المباح جزء للواجب مشترك
بينه وبين غيره فيكون جنسًا والجواب انكم قد اغفلتم فصل المباح
وذلك لان المباح هو المأذون في فعله الذي لا يذم بتركه ولا فعله
ان المباح بهذا الاعتبار ليس جنسًا والحق ان هذه المسئلة لفظية
فان المباح ان عني به المأذون في فعله مطلقًا فلا شك في جنسيته
للواجب والمباح بالمعنى الاخص والمندوب وان عني به المأذون

في فعله الذي

في فعله الذي لا يذم على تركه فلا شك في انه لا يكون جنسًا ولعل
وقوع الخلاف انما نشأ من قبل الغلط بسبب الاشتراك اللفظي قال
خطاب الوضع كالحكم على الوصف بالسببية الوقتية كالزوال والمعنوية
كالاسكار والملك والضمان والعقوبات اقول لما فرغ من الكلام
في خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلف بالاقتضاء والتخيير شرع
في خطابه تعالى المتعلق بالوضع وهو على انواع احدها الحكم على الوصف
المعين بكونه سببًا ونعني به الوصف الظاهر المنضبط الذي دل
الدليل السمعي على كونه معرفًا للحكم الشرعي وانما اشترط في السبب كونه
ظاهرًا وكونه منضبطًا لان الاسباب انما وضعت معرفات للاحكام
المستفادة من الاحكام لخطاب المتعذرة على الخلق معرفتها خصوصًا
بعد انقطاع الوحي فكان من لطف الله تعالى نصب امور تكون معرفة
للاحكام النازلة بالمكلفين فيجب ان يكون تلك الامور منضبطة
ظاهرة والا لكان نصبها مناقضًا للغرض ولكان المكلف بالفعل تز
داد مشقة اذ يجب عليه فهم الحكم وفهم الوصف الخفي وذلك منافيًا
في العناية اذا عرفت هذا فنقول السبب ينقسم الى وقتي والى معنوي

اما الاول فكالدلوك فانه سبب لوجوب الظهر بمعنى انه معرّف
لوجوبها الا انه علة للوجوب واما الثانى فكالاسكار فانه امر
معنوى معرّف للتحريم وكالملك فانه سبب لاباحة المنفعة وكالزنا
فانه سبب موجب للعقوبة فهذه اسباب معنوية وضعها الشارع معرّفات
للاحكام الشرعية **قال** وبالمانع للحكم لحكمة تقتضى نقيض الحكم كالا
بوة فى القصاص وللسبب لحكمة تخل بحكمة السبب كالدين فى
الزكوة **اقول** هذا هو النوع الثانى من انواع خطاب الوضع وهو الحكم
على الوصف بانه مانع واعلم بان المانع قد يكون مانعا للحكم وقد يكون
مانعاً للسبب اما مانع الحكم فرسموه بانه الوصف الوجودى الظاهر
المنضبط المستلزم لحكمة مقتضاها نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب
وذلك كالابوة المانعة من القصاص مع قتل العمد العدوان
وما اشتملت عليه هو كون الوالد سبب وجود الولد فلا يكون الولد
سببًا لعدمه واما مانع السبب فرسموه بانه الوصف المخل وجوده
بحكمة السبب كالدين فى باب الزكوة مع ملك النصاب فالفارق بين
مانع الحكم ومانع السبب هو وجود حكمة السبب وعدمها **قال** فان كان

المستلزم

المستلزم عدمه فهو شرط فيهما كالقدرة على التسليم والطهارة **اقول**
هذا هو النوع الثالث من انواع خطاب الوضع وهو الحكم على الوصف
بانه شرط واعلم انا قد ذكرنا ان الوصف المانع للسبب هو المستلزم
وجوده لاخلال حكمة السبب وان الوصف المانع للحكم هو المستلزم
وجوده لحكمة تقتضى نقيض حكم السبب فان كان الوصف يستلزم
عدمه ذلك لا وجوده يسمى شرطاً فشرط السبب ما كان عدمه مستلزماً
للاخلال لحكمة للسبب كالقدرة على التسليم فى باب البيع الذى هو سبب
لثبوت الملك وحكمة اذ حكمة البيع حل الانتفاع بالمبيع المتوقف على
القدرة على الانتفاع المتوقف على القدرة على التسليم فعدمها
مخل لحكمة السبب وشرط الحكم ما كان عدمه مستلزماً لحكمة تقتضى نقيض
حكم السبب مع بقاء حكمة السبب كالطهارة فى الصلوة لاشتمال عدم
الطهارة مع ثبوت الصلوة على ما يقتضى نقيض حكم السبب اعنى
عدم الثواب لكونه نقيض الثواب الذى هو حكم السبب مع بقاء حكمة
السبب وهو التوجه الى الله تعالى **قال** واما الصحة والبطلان او الحكم بهما
فامر ما هو عقلى لانها اما كون الفعل مسقطاً للقضاء او موافقة امر الشرع

والبطلان والفساد نقيضها لحنفية الفاسد المشروع باصله الممنوع بوصفه
اقول هذان نوعان اخران من انواع خطاب الوضع وهو الحكم على
الفعل بالصحة والبطلان وهما عقليان وذلك لان الصحة اما ان تكون
في العبادات او في المعاملات اما العبادات فلها تفسيران احدهما
ما ذهب اليه الفقهاء وهي انها عبارة عن سقوط القضاء بالفعل والثاني
ما ذهب اليه المتكلمون وهو انها عبارة عن موافقة امر الشارع
فمن صلى مع ظن الطهارة ثم تبين خلاف ظنه كانت صلوته غير صحيحة
بالتفسير الاول لانها غير مسقطة للقضاء وصحيحة بالتفسير الثاني لكونها
موافقة لامر الشارع واما المعاملات فالصحة في العقد عبارة عن
ترتب الاحكام المطلوبة منه عليه واما البطلان فانه يقال لما يقابل
هذه المعاني ولا شك ان هذه المعاني عقلية لان الصلوة اذا
اشتملت على شرايطها حكم العقل لصحتها بكل واحد من التفسيرين
سواء حكم الشارع بها اولا وفيه نظر فان كون الفعل موافقا لامر الشارع
يتوقف على ثبوت الامر والفساد مرادف للبطلان والحنفية ذهبوا
الى ان الفساد غير البطلان وذلك لان الفاسد عندهم هو ما كان

مشروعا

مشروعا باصله ممنوعا بحسب اصله ووصفه معا قال واما الرخصة فالمشروع
لعذر مع قيام المحرم لولا العذر كاكل الميتة للمضطر والقصر والفطر في
السفر واجبا ومندوبا ومباحا اقول الفعل الذي يجوز للمكلف الا
تيان به ان كان مع قيام المقتضي للمنع فهو الرخصة والا فهو العزيمة
وقد حد المتقدمون الرخصة بحدود مدخولة كقول بعضهم الرخصة ما
رخص فيه مع كونه حراما وهو مع اشتماله على الدور مشتمل على التناقض
وقال آخرون الرخصة ما ابيح فعله مع كونه حراما وهو غير سليم عن الا
شكال الثاني اي التناقض وان كان سليما عن الدور وقال بعض
الاشعرية الرخصة ما جاز فعله لعذر مع قيام السبب المحرم وهو فاسد لان
الرخصة كما يكون في الافعال تكون في التروك وقال آخرون ان الرخصة
هو المشروع لعذر مع قيام المحرم لولا العذر وهو الذي ذكره المصنف
وهو قريب فما اباحه الله تعالى في الاصل من الاكل والشرب لا يسمى
رخصة ويسمى تناول الميتة رخصة وكذلك سقوط الصوم عن المسافر
والتيمم مع وجود الماء اذا لم يتمكن من الاستعمال للمرض او للبيع باكثر
من ثمن المثل يسمى رخصة اما اذا لم يوجد الماء فانه لا يسمى رخصة

لعدم ورود التكليف بالوضوء لاستحالة التكليف بالمحال واعلم ان الرخصة قد
يكون واجبة كتناول الميتة استحفاظاً للنفس وقد لا يكون كالقصر قال الحكم
فيه الافعال شرط المطلوب الامكان ونسب خلافه الى الاشعري والا
جماع على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع لنا لو صح التكليف بالمستحيل كان
مستدعي الحصول لانه معنى الطلب ولا يصح لانه لا يتصور وقوعه واستدعا
حصوله فرع لانه لو تصور مثبتا لزم تصور الامر على خلاف ماهيته وهو محال
اقول اختلف الناس في التكليف بما لا يطاق فذهب الاشعري الى جوازه و
المحققون على امتناعه ووقوع الاجماع على ان التكليف بما علم الله عدم وقوعه
فان اباجهل كلف بالايمان مع علم الله تعالى بعدمه منه والغزالي ذهب الى امتناع
وقوع التكليف بالمحال لذاته دون ما كان مستحيلاً باعتبار غيره واليه ذهب المصنف
واستدل الغزالي بما ذكر المصنف وتقريره انه لو كان التكليف بالمحال جائزاً
لكان المحال مستدعي الحصول والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان
التكليف طلب ما فيه كلفة والطلب عبارة عن استدعاء الحصول وبيان
بطلان التالي ان المحال لا يتصور وقوعه ومستدعي الحصول متصور وقوعه
فالمحال لا يكون مستدعي الحصول اما الصغرى فلانه لو كان متصور الوقوع
لزم

لزم تصور الشيء على خلاف ما هو عليه وهو محال واما الكبرى فلان استدعا
الحصول فرع على تصور المطلوب فاذا لم يكن الاصل ثابتا لا يكون
الفرع موجوداً قال فان قيل لو لم يتصور لم يعلم احالة الجمع بين الضدين
لان العلم بصفة الشيء فرع تصوره قلنا الجمع المتصور جمع المختلفات وهي
المحكوم بنفيه ولا يلزم من تصوره منفياً عن الضدين تصوره مثبتاً فان
قال يتصور ذهنا للحكم عليه قلنا فيكون الخارج مستحيلاً ولا في الخارج وايضاً
يكون الحكم بالاستحالة على ما ليس بمستحيل وايضاً الحكم على الخارج يستدعي
تصور الخارج اقول هذا اشكال على صغرى القياس المبطل للتالي المذكور
وتقديره ان الجمع بين الضدين لو لم يتصور لم يعلم كونه محالاً والتالي
باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان العلم بكون الجمع بينهما محالاً علم بصفة
الشيء والعلم بالصفة مسبوق بالعلم بالموصوف فالعلم بكون الجمع محالاً
مسبوق بالعلم بالجمع فلو لم يكن العلم بالجمع حاصلا لم يكن العلم بالصفة حاصلاً
وبيان بطلان التالي ظاهر اجاب المصنف بان العلم لم يتعلق بالجمع بين الضدين
الذي هو محال بل تعلق بالجمع الذي يقع بين المختلفات وهو المحكوم بنفيه
فالحاصل ان الحكم على الضدين بانهما لا يقع بينهما الاجتماع الذي يقع بين

المختلفين ولا يلزم من تصور نفي الاجتماع بينهما تصور ثبوت الجمع بينهما لا يقال
لم لا يجوز ان يتصور في الذهن وان كان محالاً في الخارج لانا نقول الثابت
في الذهن ثابت في الخارج لان الذهن ثابت في الخارج فالثابت فيه يكون
ثابتا فيما هو ثابت في الخارج وكل ما هو ثابت فيما هو ثابت في الخارج فهو ثابت
في الخارج فيكون المستحيل موجوداً في الخارج ولا مستحيل في الخارج فلا مستحيل في
الذهن وقوله ولا في الخارج اي لا يستحيل في الخارج وايضا الثابت في الذهن
يستحيل ان يكون محالا في الذهن فلا يكون الحكم بالاستحالة على ما في الذهن
والا لكان الحكم بالاستحالة على ما ليس بمستحيل وايضاً الحكم في الخارج بالاستحالة
يستدعي المطابقة والا لكان جهلا فيكون في الخارج شيء مستحيل وهذا غير
متصور واعلم ان لنا في هذه الكلمات نظراً قال المخالف لو لم يصح لم
يقع لان العاصي مأمور وقد علم الله انه لا يقع واخبر انه لا يؤمن وكذلك
من علم موته ومن نسخ عنه قبل تمكنه ولان المكلف لا قدرة له الا حال الفعل
وهو حينئذ غير مكلف فقد كلف غير مستطيع ولان الافعال مخلوقة لله تعالى ومن
هذين نسب تكليف المحال الى الاشعري واجيب بان ذلك لا يمنع تصور
الوقوع لجوازه منه فهو غير محل النزاع وبان ذلك يستلزم ان التكاليف

كلها

كلها تكليف بالمستحيل وهو باطل اقول هذه حجة القائلين بجواز التكليف با
لمحال وتقريرها ان يقول لو لم يصح التكليف بالمحال لم يقع والتالي
باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ظاهر وبيان بطلان التالي من
وجوه احدها ان العاصي غير قادر على الطاعة وهو مأمور بها
وذلك تكليف ما لا يطاق اما المقدمة الاولى فلان الله علم انه لا
يطيع واخبر عنه بانه لا يؤمن بقوله ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم
ام لم تنذرهم لا يؤمنون الى غير ذلك من الآيات ويلزم من
تعلق علم الله تعالى ومن اخباره بعدم ايمانهم عدم تمكنهم منه اذ لو كانوا
قادرين لم يصح منهم وقوع الايمان ويلزم من ذلك انقلاب علم الله تعالى
جهلاً وكذب خبره تعالى الله عن ذلك واما المقدمة الثانية فبالاجماع
الثاني ان الله تعالى كلف من علم موته ومن نسخ عنه الفعل قبل تمكنه وذلك هو
بعينه تكليف ما لا يطاق الثالث ان القدرة غير متقدمة على الفعل ومتى كان
كذلك لزم تكليف ما لا يطاق اما المقدمة الاولى فقد بيناها في كتاب المناهج
في اصول الدين واما المقدمة الثانية فلان التكليف اما ان يقع قبل وجود
القدرة او معها او بعدها والكل يلزم منه التكليف بالمحال اما على التقدير الاول

فظاهر فان من لا قدرة له على الفعل اذا كلف به كان مكلفا بما لا
يقدر عليه واما على التقدير الثاني فلان القدرة لا توجد لها الا مع
وجود الفعل والفعل حينئذٍ يكون واجبا لاستحالة الجمع بين النقيضين
واما على التقدير الثالث فكذلك الرابع ان الافعال مخلوقة الله تعالى ومتى
كان كذلك لزم التكليف بالمحال اما المقدمة الاولى فلان قدرة العبد
لو كانت موجدة لكانت اما مع وجوب ان توجد او مع جوازه ويلزم من
الاول المطلوب لان الفعل لما كان واجبا مع القدرة والقدرة من
خلق الله تعالى كان الفعل مستندا اليه واما الثاني فلا يخلو اما ان يترجح
احد طرفي الفعل على الآخر اولا يترجح والثاني محال والاول لا يخلو اما
ان يكون الفعل واجبا مع ذلك المرجح اولا والثاني محال والاول
لا يخلو اما ان يكون الفعل واجبا مع ذلك المرجح اولا الثاني باطل
والا لزم التسلسل او الانتهاء الى عدم الترجيح وهما محالان والاول
لا يخلو اما ان يكون ذلك المرجح من فعل الله تعالى او من فعل العبد
والاول يلزم منه ان يكون الافعال مخلوقة له تعالى والثاني يلزم
منه التسلسل واما المقدمة الثانية فظاهرة واعلم ان هذين

المذهبين

المذهبين اعني عدم تقدم القدرة على الفعل وكون الافعال مخلوقة
الله تعالى ذهب اليهما ابو الحسن الاشعري فيلزم القول بوقوع التكليف
بالمحال على بيّنا وجهه فلاجل ذلك نسب اليه القول بوقوع التكليف با
لمحال واجاب المص بوجهين الاول ان هذا الذى فرضتموه مانعا من
الفعل لا يقتضي امتناع الفعل لذاته فان الايمان من الكافر جائز وانما
امتنع لتعلق علم الله تعالى به وهو امر خارج فالاستحالة ليست ذاتية
والكلام انما هو في المحال لذاته الوجه الثاني ان هذا الذى ذكرتموه
يقتضي ان يكون التكاليف باسرها تكليفا بالمحال وهو خلاف الاجماع
فيكون باطلا واعلم ان الجواب بالتفصيل ذكرناه في كتاب المناهج
قال قالوا كلف ابا جهل بتصديق رسوله في جميع ما جاء به ومنه انه لا
يصدقه فقد كلفه بانه يصدقه في ان لا يصدقه وهو مستلزم ان لا يصدقه
والجواب انهم كلفوا بتصديقه واخبار رسوله كاخبار نوح ولا يخرج
الممكن عن الامكان بالخبر او علم نعم لو كلفوا بعد علمهم لانتفت فائدة
التكليف وشذ غير واقع اقول هذه حجة اخرى للقائلين بوقوع التكليف
بالمحال وهو ابا جهل قد كلف بتصديق الرسول في جميع ما جاء به مع

ان الرسول اخبر بانه لا يؤمن فيكون مكلفاً بتصديق هذا الخبر
فيكون مكلفاً بتصديقه في عدم تصديقه وهو جمع بين الضدين
واجاب بانهم كلفوا بتصديقه فيما جاء به من التوحيد والرسالة
والادلة قائمة والعقل حاضر فلم يخرجوا عن الامكان بسبب علم
الله تع او اخباره بعدم ايمانهم لان العلم والخبر بايمان المخبر
عنه فلا يغيران حكمه واخبار الرسول عن ابي جهل بعدم الايمان
منه كاخبار نوح في قوله تع انه لن يؤمن من قومك الا من قد
آمن فليس مطلق الاخبار مانعاً من التمكن غير انهم لو علموا بانهم علموا
لا يؤمنون كان التكليف بايمانهم قبيحاً لعدم فائدته لان فائدته
هو الاختبار والابتلاء وهو لا يتحقق مع علم المكلف بعدم ايقاع
الفعل ومثل هذا التكليف غير واقع وان جاز وقوعه قال مسئلة حصول
الشرط الشرعي ليس شرطاً في التكليف قطعاً خلافاً لاصحاب الراى
وهي مفروضة في تكليف الكفار بالفروع والظاهر الوقوع لنا لو كان شرطاً
لم يجب صلوة على محدث وجنب ولا قبل النية ولا الله اكبر قبل النية
ولا اللام قبل الهمزة وذلك باطل قطعاً اقول اختلف الناس في ان

حصول

حصول الشرط الشرعي هل هو شرط في التكليف بالمشروط ام لا فذهب
الحنفية وابو حامد من الشافعية الى انه شرط وذهب الجمهور من
المعتزلة والاشاعرة الى انه غير شرط مثاله العبادات كالصلوة والزكوة
والحج هل التكليف بها مشروط بالاسلام حتى يكون الكافر غير مامور
بها ام لا والحق ان الكفار مامورون وان حصول الشرط ليس
شرطاً في التكليف والدليل على ذلك ان الوضوء شرط للصلوة وليس
شرطاً في التكليف بها وكذلك النية والتكبير وحروف التكبير كل واحد
منها شرط في المتأخر مع انه ليس شرطاً في التكليف اجماعاً قال قالوا
لو كلف بها لصحت منه قلنا غير محل النزاع قالوا لو صح لامكن الامتثال
وفي الكفر لا يمكن وبعده يسقط قلنا نسلم ونفعل كالمحدث اقول هذان
وجهان استدل بهما الحنفية على انهم غير مامورين بالفروع الاول
ان الكافر لو كان مكلفاً بالعبادات لامكن الامتثال والتالي
باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان التالي ان
الامتثال اما ان يكون قبل الايمان او بعده والاول باطل لاستحالة
ادائها حالة الكفر والثاني باطل اجماعاً لسقوطها عنه والجواب

عن الاوّل انّه غير محلّ النّزاع انما وقع فى انه حالة الكفر هل يكون
مكلّفا بمعنى انه يستحق عقاب الآخرة على الكفر الاصلى وعلى ترك العبادة
ام يستحقّ العقاب على الكفر لا غير او يقول النّزاع وقع فى انه حالة
الكفر هل يكون متعبّدًا بالفعل بان يأتى به بعد اتيانه بالايمان
وعن الثانى انا لا نسلّم عدم الامكان فانه يمكنه ان تسلم ويوقع الفعل
وهذا كالمحدث فان جميع ماذكرتموه فى حقّ الكافر يرد مثله فى المحدث
قال الوقوع ومن تفعل ذلك ولم تك من المصلّين قالوا لو وقع
لوجب القضا قلنا القضاء بامرٍ جديد وليس بينه وبين وقوع
التكليف ولا صحته ربط عقلى اقول لما استدلّ على الجواز شرع فى الاستدلال
على وقوع الجائز بالنّص وهو قوله تعه ومن تفعل ذلك تلق اثاما وقوله تعه
لم تك من المصلّين وجه الاستدلال انّ الله تعه لما عدّد المحرّمات التى
هى الشرك وقتل النفس والزنا عقب بقوله ومن يفعل ذلك تلق
اثاما واشار بلفظ ذلك الى ما تقدّم فيكون هذا العقاب فى مقابلة
جميع المحرّمات لا يقال لم لا يجوز عود الاشارة الى الشرك لا سيّما
وقد اتى بلفظ ذلك الدالّ على البعد وعلى التوحيد لانا نقول لو

لم يكن

لم يكن للباقى مدخل فى العقاب لكان ذكره معه قبيحًا ووجه
الاستدلال بالآية الثانية ان الله تعه حكى عن الكفار بسبب
دخولهم النار بقوله قالوا لم تك من المصلّين الى قوله وكنا نخوض
مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدّين وهذا يدلّ على انهم استحقّوا
العقاب بسبب ترك الصّلوة وقول من قال ان التقدير لم تك
من المعتقدين للصّلوة مجاز من غير دليل ولا حاجة وكان الاصل
عدمه فوجب القول بنفيه احتجّت الحنفية بان تكليف الكافر لو كان
واقعًا لوجب عليه القضاء والتالى باطل فالمقدّم مثله والشرطيّة
تظهر ببيان ان فوات الكفر الامر يقتضى وجوب القضا والجواب
الحقّ انّ القضا انما يجب بامر جديد وليس بين وجوب القضاء
ووقوع التكليف ولا صحة التكليف ربط عقلى بحيث يلزم من وجود
التكليف او صحته وجوب القضا واذا انتفت الدلالة اللفظيّة و
المعنويّة على وجوب القضاء بطلت الملازمة التى ذكر قال مسئلة
لا تكليف الّا بفعل فالمكلّف به فى النّهى كفّ النفس عن الفعل وعن
ابى هاشم وكثير نفى الفعل لنا لو كان لكان مستدعى حصوله منه ولا

يتصور لانه غير مقدور له واجيب بمنع انه غير مقدور له كاحد قولي
القاضي ورد بانه كان معدوما واستمر والقدرة تقتضي اثرا عقلا
وفيه نظر اقول اختلف الناس في متعلق النهي فقال ابو هاشم و
اتباعه انه عدم الفعل وعند الاشعرية انه فعل ضد المنهي عنه واحتجوا
على ذلك بانه لو كان مكلفا بنفي الفعل لكان مستدعي الحصول من المكلف
والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان التالي
ان المكلف غير قادر على نفي الفعل واذا لم يكن قادرا لا يكون مطلوبا منه
الفعل والا لزم تكليف ما لا يطاق اجابوا عن هذا المنع من كون
العدم غير مقدور بان القادر على الزنا قادر على تركه اعني عدمه قطعا
وهذا احد قولي القاضي ابي بكر واجيب عن هذا المنع بالاستدلال
على ان العدم غير مقدور وذلك من وجهين الاول ان العدم نفي
الاثر والنفي لا يتعلق بالفاعل لان الفاعل من له الفعل والعدم
ليس بفعل الثاني ان العدم مستمر والمستمر مستغن عن السبب الجديد
ثم ان المص ردد في هذا وذكر ان فيه نظرا وذلك لانا نمنع كون
الفاعل من له الفعل فانه نفس المتنازع ونمنع كون العدم المستمر

يتعلق

يتعلق بالفاعل فانا نعني بتعلقه به ان لا يخرج الفعل الى الوجود لا
ان يؤثر العدم قال مسئلة قال الاشعري لا ينقطع التكليف بفعل
حال حدوثه ومنعه الامام والمعتزلة فان اراد الشيخ ان تعلقه
لنفسه فلا ينقطع بعده ايض وان اراد ان تنجيز التكليف باق فه
تكليف بايجاد الموجود وهو محال ولعدم صحة الابتلاء فتلتفي
فائدة التكليف قالوا مقدور باتفاق فيصح التكليف به قلنا
بل يمتنع بما ذكرناه اقول اختلف الناس في ان التكليف هل يتوجه
على العبد حال شروعه في الفعل ام لا مع اتفاقهم على جواز توجهه
نحوه قبله الا من شذ وعلى امتناع توجهه نحوه بعد الفعل فقالت
الاشعرية به ونفاه المعتزلة وامام الحرمين والمص ذهب الى
ما ذهبت اليه المعتزلة ايض ثم رد قول ابي الحسن بانه ان
اراد بعدم الانقطاع ان التكليف يتعلق بالفعل والمتعلق بنفسه
بالشيء لا ينقطع عنه والا لما كان متعلقا بنفسه لزم ان لا ينقطع
بعد حدوث الفعل بغير ما ذكر وهو خلاف الاجماع وان اراد
ان تنجيز التكليف اي كونه مكلفا بالاتيان بالمأمور به باق

لزم التكليف بالمحال لكونه ايجاد الموجود وايضاً فانه لا فايدة
فى التكليف ح لان فايدته هو الاختيار وهو منتف حال
الفعل واحتجت الاشعرية بانه مقدور حال الفعل اتفاقاً سوآء
قلنا بتقدم القدرة اولم نقل واذا كان مقدوراً صح التكليف
به اجاب المص بالمنع من صحة التكليف ومستند المنع ما ذكره اولا

قال المحكوم عليه المكلف مسئلة الفهم شرط التكليف وقال به بعض
من جوز المستحيل لعدم الابتلاء لنا لوصح لكان مستدعى حصوله
منه طاعة كما تقدم ولصح تكليف البهيمة لانهما سوآء فى عدم الفهم

اقول اطبق المحققون من الاصوليين على ان الفهم شرط التكليف
واليه ذهب بعض القائلين لجواز التكليف بالمستحيل وفرق بين
هذا التكليف وبين التكليف بالمستحيل لان فى التكليف بالمستحيل
يحصل فائدة التكليف وهو الاختيار دون هذا التكليف وذهب
الباقون منهم الى جوازه والدليل على امتناعه انه لوكان الغافل
مكلفاً لاستدعى الفعل منه على وجه الطاعة اذ هو معنى التكليف و
التالى باطل لعدم تصوره لكونه من المستحيلات فالمقدم مثله وايضاً

لوجاز تكليف غير الفاهم كالصبى غير المميز والمجنون لجاز تكليف
البهيمة لاستوائهما فى عدم الفهم ولما كان التالى باطلاً قطعاً
كان المقدم كذلك **قال** قالوا لولم يصح لم يقع وقد اعتبر طلاق السكران
وقتله واتلافه واجيب بان ذلك غير تكليف بل من قبيل الاسباب
كقتل الطفل واتلافه قالوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى قلنا
يجب تاويله اما مثل لا تمت وانت ظالم واما على ان المراد الثمل لمنعه
التثبت كالغضب **اقول** استدل القائلون بالجواز بوجهين الاول انه
لولم يصح تكليف غير الفاهم لم يقع والتالى باطل فالمقدم مثله والشرطية
ظاهرة وبيان بطلان التالى انه قد اعتبر طلاق السكران وقتله
واتلافه وترتب الاحكام عليها مع انها صادرة عن غير الفاهم والجواب
ان هذا غير تكليف بل هو من قبيل الاسباب الذى هو احد انواع خطاب
الوضع كان الله تعالى جعل طلاق السكران سببا لترتيب حكمه عليه وكذلك
باقى افعاله كما فى قتل الطفل فانه سبب لوجوب الدية وكذلك الا
تلاف سبب لوجوب الضمان على الولى الوجه الثانى قالوا قال الله تعالى
لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى وهذا الخطاب بالنهى متوجه حالة السكر

يكون تكليفا للغافل واجاب بان هذا لا يحمل على حقيقته بل لا بد من
التأويل لما بينا من الدليل والتأويل من وجهين الاول النهي عن
السكر حالة ارادة الصلوة كما يقال لا تمت وانت ظالم اى لا تظلم وقت
الموت الثاني ان المراد من السكران الثمل وهو المنتشي الذي ظهر فيه
مبادى النشاط والطرب ولم يزل عقله ويسمى سكران لما يؤول اليه غالبا
على سبيل المجاز وانما تعلق النهي عن الصلوة في هذه الحالة وان امكنه
لعدم التثبت كما في حق الغضبان قال مسئلة قولهم الامر يتعلق بالمعدوم
لم يرد بتنجيز التكليف وانما اريد التعلق العقلي لانا لو لم يتعلق به لم يكن ازليا
لان من حقيقته التعلق وهو ازلي اقول اختلف الناس في امر المعدوم
فذهب الاشعري الى جوازه والمعتزلة الى امتناعه واعلم ان مراد الا
شعرية بامر المعدوم ليس هو الطلب المنجز فان المجنون والصبي عندهم
غير مامورين فكيف يكون المعدوم مامورا وانما عنوا بذلك قيام الطلب
القديم بذات الله تعالى للفعل من المعدوم على تقدير وجوده واستعداده
لفهم الخطاب فاذا وجد واستعد للفهم صار مكلفا بذلك الطلب القديم
من غير تجدد طلب آخر واستدل المص على ذلك بان الامر لو لم يتعلق ب

المعدوم

المعدوم على هذا الوجه لم يكن الامر ازليا والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية ان من حقيقة الامر التعلق بالغير فاذا لم يكن
التعلق ازليا لم يكن الامر ازليا وبيان بطلان التالي ما يظهر في
كلام الله تعالى من قدم كلامه على مذهبه وقد اوضحنا الحق في كتاب
مناهج اليقين قال قالوا امر ونهي وخبر من غير متعلق موجود محال
قلنا محل النزاع وهو استبعاد ومن ثم قال ابن سعيد انما يتصف بذلك
فيما لا يزال وقال القديم الامر المشترك واورد انها انواعه فيستحيل
وجوده قالوا يلزم التعدد قلنا التعدد باعتبار المتعلقات لا يوجب
تعددا وجوديا اقول قالت المعتزلة وجود امر ونهي واخبار لغير مامور
ولا منهي ولا مخبر محال فانه يتنزل منزلة الجالس في البيت وحده
وهو يقول يا غانم قم ويا سالم لا تذهب ولما كان هذا قبيحا والقائل
له يعد سفيها كان وقوع ذلك من الله تعالى محالا اجاب المص بان
استحالة هذا نفس النزاع وما ذكرتموه مجرد استبعاد فلا يلزم منه الا
متناع ثم ان عبد الله بن سعيد لقوة كلام المعتزلة وقوة مذهب
اصحابه عنده من قدم الكلام رام الجمع بين المذهبين فاعترف

لقدم الكلام النفساني وحدوث الامر والنهي والاخبار وغيرها
من التراكيب وجعل هذه الامور اعراضا للكلام حادثة والكلام الذي
هو القديم هو الامر المشترك والاشاعرة لم يرتضوا هذا المذهب
لان هذه الامور انواع للكلام فيستحيل وجوده اولا بدون وجود
نوع منها فيلزم قدمها او قدم بعضها ولجهد الله ان يمنع ذلك ثم قالت
المعتزلة وجود الامر والنهي والاخبار يستدعي وجود التعدد في
اشخاص الناس والتعدد من لواحق الوجود فيلزم قدم المامورين
والمنهيين اجاب المص بان التعدد باعتبار المتعلق وهو الامر والنهي لا
يستدعي تعدد الموجود وتنزل ذلك منزلة تعدد المعلومات فانها
متعددة باعتبار تعلق العلم بها لا انها موجودة في نفس الامر متعددة
ويحتمل ان يكون هذا اعتراضا على ما اجاب به عن الاول وهو نسلم
ان الامر والنهي والخبر امور قديمة وتقريره لو كانت قديمة لزم ان
يكون كلامه تعالى متعددا والاتفاق واقع على ان كلامه في الازل واحد
والجواب ان نقول ان اريد بالتعدد التعدد الوجودي لا التعدد
بحسب المتعلقات مع وحدة الذات منعنا الملازمة وان اريد به

التعدد باعتبار المتعلقات مع وحدة الذات فبقول التالي ممنوع
لان الاتفاق واقع على ان التعدد الوجودي غير حاصل اما اذا
قلنا ان الكلام الازلي جزء ويختلف اعتباره فتارة يكون امرا او
تارة نهيا وهو في نفسه واحد فانه ممكن **قال** مسئلة يصح التكليف
بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته فلذلك يعلم قبل الوقت وخالف
الامام والمعتزلة ويصح مع جهل الآمر اتفاقا قالنا لو لم يصح لم يعص
احد ابدا لانه لم يحصل شرط وقوعه من ارادة قديمة او حادثة
اقول اختلف الناس في صحة التكليف المشروط بشرط غير واقع عند
وقت الفعل اذا كان الآمر عالما بعدم وقوعه فجوزه جماعة من
الاشعرية وذهبوا الى ان المامور يكون عالما بانه مكلف هو قول
المص فلذلك يعلم قبل الوقت اشارة الى هذا اي فلاجل صحة التكليف
بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه يعلم المامور قبل الوقت انه مكلف
وخالفهم الامام والمعتزلة واتفق الجميع على ان الآمر لو كان جاهلا
بعدم الشرط جاز التكليف مثال الاول ان الله تعالى لو علم ان زيدا
سيموت غدا هل يصح ان يكلفه اليوم بالصوم في غد مثال الثاني السيد

لو امر عبده بخياطة الثوب فی غد فانه مشروط ببقايه الی الغد مع ان
السيد ليس بعالم بهذا الشرط احتج المص علی مذهبه بثلثة اوجه
الاول انه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد والتالی
باطل اجماعًا فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان شرط الفعل هو وجود الارادة
القديمة عند الاشعرية والحادثة التی للعبد عند المعتزلة فالعاصی غير
مريد للطاعة عند المعتزلة والله تعـ ليس بمريد لها منه عند الاشعرية وقد
علم الله تعـ عدم الارادتين فيكون عالمًا بعدم الشرط فلو لم يكن مأمورًا
بالطاعة حال عدم الشرط لم يكن عاصيا فی حال عدم الارادة وهی حال
لا ينفك منها عاص فلا يوجد عاص وقول المص فلذلك يعلم قبل الوقت
اشارة الی هذا ای فلاجل التكليف بما علم الآخر انتفاء شرط — الآمر
وقوعه يعلم المأمور قبل الوقت انه مكلف ٥ قال وايضًا لو لم يصح
لم يعلم تكليف لانه بعده ومعه ينقطع وقبله لا يعلم فان فرض متسعًا
فرضنا زمنًا زمنًا فلا يعلم ابدًا وذلك باطل وايضًا لو لم يصح لم يعلم
ابراهيم عم وجوب الذبح والمنكر معاند اقول هذان الوجهان الباقيان
الاول انه لو لم يصح التكليف مع العلم بعدم الشرط لم يعلم وجود التكليف

اصلا

اصلا والتالی باطل فالمقدم مثله لان الله تعـ اذا امر زيدًا بالصوم
فی هذا اليوم فان صومه موقوف علی بقايه وهو غير معلوم له
قبل اليوم فيكون شاكا فی شرط التكليف فيلزم الشك فی المشروط
فلا يعلم التكليف بالصوم قبل وقت الفعل وكذلك حال هلال الوقت
لانها حال الفعل والتكليف منقطع فيها ولا بعد الوقت لذلك فان فرضنا — حالة الفعل
زمان التكليف متسعًا بحيث اذا مضی احد جزئيه علم المكلف انه متمكن
بخلاف المضيق فانه لا يعلم انه متمكن الا بعد انقضاء الوقت نقلنا الكلام
الی اجزاء ذلك الزمان وذلك لان التكليف لم يعلم قبل اول الزمان الموسع
ولا فی اول الزمان ولا بعده لانقطاع التكليف فيهما وكذلك فی باقی الاجزاء
الثانی انه لو لم يصح لم يكن ابرهيم مأمورًا بالذبح لانه قد انتسخ عنه الفعل
قبل وقوعه لقوله تعـ وفديناه بذبح عظيم لكنه عليه السلم كان مأمورًا بالذبح
لانه قد به والمنازع فی ذلك مكابر وسيأتی تمام هذا البحث ان شاء الله تعـ
قال وقال القاضی الاجماع علی تحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن
المعتزلة لو صح لم يكن الامكان شرطًا فيه واجيب بان الامكان المشروط
ان يكون مما يتأتی فعله عادة عند وقته واجتماع شرايطه ولا امكان

الذي هو شرط الوقوع محل النزاع وبانه يلزم ان لا يصح مع جهل الامر
قالوا لو صح لصح مع علم المامور واجيب بانتفا فايدة التكليف وهذا
يطيع ويعصى بالعزم والبشر والكراهة قيل احتج القاضي على مذهبه
وهو صحة التكليف بالاجماع فقال انه قد تحقق الاجماع من السلف
قبل ظهور المخالف على ان كل بالغ عاقل مامور بالطاعة منهي عن
المعاصي قبل التمكن مما امر به ونهى عنه واذا كان الاجماع بذلك ثابتا
كان الفوت بذلك لازما واحتج المعتزلة على مذهبهم بوجهين الاول
قالوا لو صح التكليف بما علم الآمر انتفاء شرطه لم يكن الامكان شرطا
في الفعل والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الفعل بدون شرطه
محال والا لم يكن الشرط شرطا واذا كان محالا فلو كلف مع عدم لزم التكليف
بالمحال واما بطلان التالي فبالاجماع اما عنده نافيا لعقل واما عندكم
فبالسمع واجاب المص بان الامكان المشروط تحققه في صحة التكليف
ان يكون الفعل مما يأتي فعله عادة عند حضور وقته واجتماع شرايطه
والامكان الذي هو شرط الوقوع مغاير لهذا الامكان وهو الذي
يعني به كون المكلف متمكنا من الفعل وهذا هو الذي وقع فيه النزاع

فلو

فان عندنا ان هذا الامكان شرط في الامتثال لا شرط في التكليف
فان التكليف قد يقع لا لتحصل الامتثال بل ليقع به الاختيار ثم عاد ضم
بالآمر الجاهل فانه غير عالم بوجود الشرط فيلزم ان لا يصح منه التكليف
الوجه الثاني قالوا لو صح التكليف بما علم الآمر عدم شرطه لصح التكليف
اذا علم المامور عدم الشرط والتالي باطل اجماعا فالمقدم مثله واجاب
المص بان فائدة التكليف منتفية هنا بخلاف الاول قد يطيع بالعزم
والبشر وقد يعصى بالعزم على الترك والكراهة اما اذا كان عالما بعدم
الشرط فانه يكون عالما بامتناع الفعل فلا يوجد فائدة التكليف قال
الادلة الشرعية الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال فهي
راجعة الى الكلام النفسي وهو خبر هي نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم والعلم
بالنسبة ضروري ولو لم تقم به لكانت النسبة الخارجية اذ لا غيرهما والخارجية
لا يتوقف حصولها على تعقل المفردين وهذه متوقفة قول لما فرغ من
الكلام في الاحكام وما يتعلق بها شرع في الكلام في مداركها فهي خمسة
اقسام ووجهه ان الدليل اما ان يستفاد نقلا عن الرسول ص وآله
اولا والاول اما ان يكون متلوا وهو الكتاب او لا يكون وهو السنة والثاني

ان يستفاد من جماعة لا يجوز عليهم التواطئ على الكذب وهو الا
جماع واما ان لا يكون كذلك وهو اما ان حمل معلوم على معلوم بجامع
وهو القياس او لا يكون وهو الاستدلال وهذه الخمسة وان كانت
ادلة اصولا لظهور الحكم بها لكن اصلها هو الكتاب لانه قول
الله المشرع للاحكام والسنة اخبار عنه والاجماع اصله احدهما
وكل من القياس والاستدلال مبنى على استفادة حكم من معقول النص
فقد تبين ان اصلها هو الكتاب والكتاب هو كلام الله تع ولما كان
كلام الله تع فى الحقيقة انما الكلام النفسى الذى هو صفة قائمة بذاته
عند المص لا جرم صارت الادلة فى الحقيقة راجعة اليه وهذه الصفة
عبارة عن نسبة بين مفردين قائمة بذات المتكلم فان قولنا العالم
حادث لا بد فيه من نسبة هى الكلام النفسى وهى قائمة بذاته اذ لو
لم يكن قائمة بذاته كانت امرا خارجا عنه والامور الخارجية لا
يتوقف ثبوتها على ثبوت امر ذهنى يغايرها وهذه النسبة متوقفة
على ثبوت المنسبين فى الذهن فلا ثبوت لها خارج الذهن وفى
هذا كله نظر قال الكتاب القرآن وهو الكلام المنزل للاعجاز بسورة

منه وقولهم ما نقل بين دفتى المصحف تواترحد للشئ بما يتوقف
عليه لان وجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن اقول لبحث الاصول
انما يتعلق بالكلام الذى هو الحروف والاصوات اما النفسانى فلمّا
يبحث عنه المتكلم ولاجل ذلك اهمل المص الكلام فى النفسانى وبحث
عن الكلام بالمعنى المشهور فقيد فى تعريف الكتاب الكلام بالمنزل ليخرج
النفسانى وقيد المنزل بالاعجاز ليخرج الكلام المنزل الذى اوحاه
الله تع الى رسوله بما ليس بقرآن وقوله بسورة منه احتراز عن بعض
السورة والاية فصار هذا التعريف منطبقا على الكتاب العزيز وقد
عرفه الغزالى بانه الذى نقل بين دفتى المصحف نقلا متواترا واعترض
عليه المص بلزوم الدور فان الحكم بوجود المصحف ونقله مسبوق بتصور
القرآن لما عرف من ان التصديق مسبوق بالتصور فلو عرف القرآن
بهما لزم الدور قال مسئلة ما نقل احادا فليس بقرآن للقطع بان
العادة تقضى بالتواتر فى تفاصيل مثله وقوة الشبهة فى بسم الله الرحمن الرحيم
منعت من التكفير من الجانبين والقطع انها لم يتواتر فى اوايل
السور قرآنا فليست بقرآن فيها قطعا كغيرها وتواترت بعض اية

فى النمل فلا مخالف اقول الحق ان القرآن لا بد وان يكون متواتراً
فى جملته وتفاصيله فان العادة قاضية بان مثل هذا المعجز يستحيل ان
يخفى بحيث لا ينقله الا الاحاد كما نقل عن ابن مسعود انه قراء فصيام
ثلثة ايام متتابعات فاذن ما ينقل بالاحاد فليس بقرآن وقد وقع
الخلاف فى انه هل هو حجة ام لا واما البسملة فقد وقع الخلاف فى انها
هل هى من القرآن ام لا فذهب الامامية الى انها آية من كل
سورة وهو احد قولى الشافعى وذهب جماعة من الاصوليين
منهم القاضى ابو بكر الى انها ليست من القرآن فى غير سورة النمل
فالشبهة قوية فيها فلاجل ذلك منعت من التكفير فى الجانبين فان
من ينكر بعض القرآن المتواتر كافر وكذلك من يريد فى القرآن
ما هو متواتر فقد انه منه ثم ان المص قطع بانها لم يتواتر فى اوايل
السور قرآناً ثم استنتج من ذلك انها ليست قرآناً فيها قطعاً لما
مهده من القاعدة الاولى ان ما ينقل احاداً فليس من القرآن
ثم ذكر انها قد تواترت بعض آية فى سورة النمل من غير مخالف
فهى من القرآن فيها ونحن نقول بانها قد تواترت فى اوايل كل

سورة

١١١

سورة وتكرارها غير موجب لعدم كونها من القرآن كغيرها من الآيات
قال قولهم مكتوبة بخط المصحف وقول ابن عباس سرق الشيطان
من الناس آية لا يفيد لان القاطع يقابله اقول هذا استدلال من
يقول انها من القرآن مع الجواب وتقريره انها مكتوبة بخط المصحف
فتكون من القرآن اما الاولى فظاهرة واما الثانية فلان الصحابة
كانت تتشدد فيما هو دون ذلك من صيانة القرآن عما ليس منه
كانكارهم على من اثبت اوايل السور والعشر والنقط فلما لم ينكروا
فى كتبة البسملة بخط القرآن علم انها منه وايضاً نقل عن ابن
عباس انه قال سرق الشيطان من الناس آية من القرآن لما
ان ترك بعضهم قراءة التسمية فى اول كل سورة ولم ينكر عليه فدل
على كونها من القرآن واجاب المص بان القاطع يقابله يعنى ان القاطع
وهو عدم تواتره فى المحل يقابل ما ذكرتم قال قولهم لا يشترط التواتر
فى المحل بعد ثبوت مثله ضعيف يستلزم جواز سقوط كثير من القرآن
المكرر وجواز اثبات ما ليس بقرآن منه مثل ويل وفباى اقول
هذا ايراد على ما تقدم مع التخلص منه وتقريره ان يقال الاختلاف

لم يقع فی کونها التسمية من القرآن فی الجملة حتی یشترط القطع فی نقلها
وانما وقع فی وضعها آية فی اول السور بعد ثبوت مثله فان البسملة
متواتر انها من القرآن واما کونها اوایل السور فذلک لا یشترط
فيه القطع فلا يلزم المحذور الذی ذکرتم فالحاصل ان القرآن
يجب ان يكون متواترا علی ما دلت العادة عليه اما کل واحد
واحد فلا لان التواتر فی المحل غير شرط والجواب بان ذلک
يستلزم جواز سقوط كثير من القرآن المكرر وجواز اثبات ما ليس
من القرآن فلجواز توافق الطايفة التی کلف النبی عم بالقايه
ما انزل عليه من القرآن عليهم علی عدم نقل بعض ما سمعوه منه
من المكررات لعدم وجوب النقل والاظهار عليهم ح اذ الاظهار
والنقل انما وجب عليهم بناء علی وجوب التواتر فی المحل واذا انتفی
انتفی واما بيان جواز اثبات ما ليس من القرآن فيه فلجواز ان
يكون الثابت من افراد المكررات بعضها ويكون ثبوت البعض الآخر
بالاحاد بناء علی عدم اشتراط التواتر فی المحل بعد ثبوت مثله **قال**
لا يقال يجوز ولكنه اتفق تواتر ذلك لانا نقول لو قطع النظر عن

ذلک

ذلک الاصل لم يقطع بانتفاء السقوط ونحن نقطع بانه لا يجوز
والدليل ناهض ولانه يلزم ولانه يلزم جواز ذلك
فی المستقبل وهو باطل **اقول** هذا ايراد علی الجواب مع الجواب عنه
وطريق الايراد هو تسليم التالی الذی ادعی المعترض بطلانه وذلک
لان المص قال لو لم يشترط التواتر فی المحل لجاز سقوط كثير من
القرآن المكرر والتالی باطل قال المعترض لا نسلم بطلان التالی
بل يجوز الاسقاط بالنظر الی الاصل لكنه قد اتفق ان تواتر
التكرار فی ويل وفبای بخلاف التسمية التی لم يتواتر تكرارها
فالحاصل ان الفارق بين التسمية والتكرر من القرآن انما هو تواتر التكرر
فی المكرر بخلاف التسمية فالجواب انا لو قطعنا النظر عن ذلك الاصل
وهو اتفاق تواتر المكرر لم يقع بانتفاء السقوط ولا بانتفاء الاثبات ايضا
لكون القطع بهما مستفادا من تواتر المكرر بل يجوزهما وهو باطل فانا
مع قطع النظر عن ذلك الاصل نقطع بان السقوط لا يجوز وكذا الاثبات
والدليل ناهض علی عدم الجواز وهو ما سبق فی وجوب اشتراط التواتر
فيما هو قرآن وايضا يلزم مما ذهبتم اليه جواز السقوط والاثبات فی المستقبل

من الزمان وهو باطل قطعاً قال مسئلة القرأت السبع متواترة لنا
لو لم يكن كذلك لكان بعض القرآن غير متواتر كمالك وملك ونحوها
وتخصيص احدهما بحكم باطل لاستوائهما اقول القرأت السبع متواترة
واستدل بانها لو لم يكن كذلك لكان بعض القرآن غير متواتر والتالى
باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان القرآن قد اشتمل على مثل ملك يوم
الدين ومالك يوم الدين وقد قرأ باحدهما بعض القرآء وبالآخر
البعض الآخر فاما ان نقول بتواترهما وهو المطلوب او بتواتر احدهما
وهو تحكم باطل لاستوائهما فى النقل فلا اولوية فلم يبق الا انهما غير
متواترين واما بطلان التالى فظاهر وللقائل ان يقول المعلوم بالتواتر
ان احدهما من القرآن واما تعيين احدهما او هما معاً فلا وكيف و
الذى يستند اليه القراء سبعة نفر لا يحصل العلم بقولهم فضلا عما اختلفوا
فيه قال مسئلة العمل بالشاذ غير جائز كصيام ثلثة ايام متتابعات و
احتج به ابو حنيفة لنا ليس بقرآن ولا خبر يصح العمل به قالوا احدهما
احدهما فيجب قلنا يجوز ان يكون مذهباً وان سلم فالخبر المقطوع بخطائه
لا يعمل به ونقله قرآناً خطأ اقول اختلف الناس فى القرآت الشاذة

كقيد

كقيد الايام فى صوم الكفارة بالتتابع فذهب الشافعى الى نفيه ولهذا
لم يوجب التتابع واوجبه ابو حنيفة بذلك واحتج الشافعى بانه
لو كان قرآناً لوجب على الرسول ع تبليغه الى من يقوم الحجة بقوله
وهو الخبر المتواتر الذى لا يتطرق عليه الكذب فلما لم يبلغه الى
اهل التواتر دل على انه ليس من القرآن وليس بخبر يصح العمل به
فان القارى لم يذكره على انه خبر منقول عن الرسول ع احتج ابو حنيفة
بانه متردد بين ان يكون قرآناً وبين ان يكون خبراً وعلى التقديرين
فهو حجة والجواب بجواز ان يكون مذهباً وتفسيراً للآية فلا يبقى
حجة وان سلم انه ليس بمذهب ولكن الخبر انما يصح العمل به على
تقدير ان لا يقطع بخطائه وهذا مقطوع بكونه خطأً فانه نقله قرآناً
فهو خطأ والا لتواتر واذا كان خطأ لم يكن حجة قال المحكم المتضح المعنى
والمتشابه مقابله اما للاشتراك او للاجمال او ظهور تشبيه اقول لما كان
القرآن مشتملا على المحكم والمتشابه وجب علينا تعريفهما وقد عرفا بامور
مدخولة كقولهم المحكم هو ما عرفه الراسخون فى العلم والمتشابه هو ما
علمه الله تعالى وقولهم المتشابه هو الحروف المقطعة والمحكم ما عداها وقو

الحكم هو الحلال والحرام والوعد والوعيد والمتشابه هو القصص و
الامثال وغير ذلك والاولى في تعريفهما ما ذكره المص وهو ان المحكم
هو المتضح المعنى والمتشابه ما يقابله وهو يكون لتطرق الاحتمال كما
في الالفاظ المشتركة كقوله تعالى ثلثة قروء والمجازية او المجملة او كان
ظاهر التشبيه كقوله تعالى تجري باعيننا والسماء بنيناها بايد الى غير
ذلك من الآيات الدالة على التشبيه والظاهر الوقف على و
الراسخون في العلم لان الخطاب بما لا يفهم بعيد اختلف الناس
في جواز الخطاب بما لا يفهم فذهب المحققون الى امتناعه وذهب قوم
غير محققين الى جوازه والدليل على امتناعه كونه نقصا والله تعالى حكيم
تعالى من ذلك احتج المجوزون بامرين احدهما ان الحروف المقطعة
غير معلومة وقد خوطبنا بها والثاني ان الواو في قوله والراسخون
للابتداء لا للعطف والا لوجب عود الضمير في قوله تعالى يقولون الى
المذكورين فيكون الله داخلا فيه وهو محال والجواب عن الاول
ان الناس اختلفوا في تفسيرها والظاهر انها اسامي السور وعن
الثاني ان الواو للعطف والا لزم الخطاب بما لا يعلم وهو قبيح

استبعاد

استبعاد في عود الضمير في تقولون الى بعض المذكورين قبل للتخصيص
مسئلة الاكثر على انه لا يمتنع عقلا على الانبياء معصية وخالف
الروافض وخالف المعتزلة الا في الصغاير ومعتمدهم التقبيح العقلي
والاجماع على عصمتهم بعد الرسالة من تعمد الكذب في الاحكام
لدلالة المعجزة على الصدق وجوزه القاضي غلطا وقال دلت
على الصدق اعتقادا واما غيره من المعاصي فالاجماع على عصمتهم
من الكباير وصغاير الخسة والاكثر على جواز غيرهما لما فرغ
من البحث عن الكلام في الكتاب اشتغل الى البحث عن السنة ولما
كانت السنة متلقا من اقوال الرسول عم وافعاله وجب ان يبحث
اولا عن الاقوال والافعال وانها هل هي حجة ام لا وذلك انما
يكون ببيان عصمتهم فنقول مذهب الامامية ان الانبياء معصومون
قبل الرسالة وبعدها عن صغاير الذنوب وكبايرها لان جواز
المعصية منهم تناقض مقتضى الحكمة فان ارسال من لم يكن بهذه الصفة
تقتضي النفرة المنافي للارسال وذهب اكثر المعتزلة والقاضي ابو بكر
واكثر الاشاعرة الى انه لا يمتنع صدور المعصية عنهم كبيرة وصغيرة قبل

الرسالة بل جوزوا ارسال من اسلم عقيب كفره اما بعد الرسالة
فقد وقع الاتفاق على امتناع كذبهم فى الاحكام وما دلت
المعجزة على صدقهم كالتبليغ عن الله تعالى بطريق التعمد واختلفوا
فى ذلك على سبيل السهو فذهب اليه القاضى ومنع منه الباقون
وقال المعجزات انما دلت على الصدق الصادر عن الاعتقاد ولم
تمنع من الكذب الصادر عن الغلط وهو خطأ والا لزم عدم
الوثوق بالتبليغ على تقدير السهو واما ما عدا ما دلت المعجزة على صدقهم
فيها هل يجوز عليهم المعصية فيها ام لا فالاجماع منعقد على امتناع الكبائر
والصغائر الدالة على نقص المروة كسرقة شئ يسير ونقل عن الفضلية جواز
صدور الكفر منهم لانهم يجوزون صدور الذنب عنهم والذنب عندهم
كفر واما غير الكبائر فالصغائر الدالة على الخسة والصغر فالاكثر على
جوازها والحق ينافيه . مسئلة فعله ما وضح فيه امر الجبلية كالقيام و
القعود والاكل والشرب او تخصيصه كالضحى والوتر والتهجد والمشاورة
والتخيير والوصال والزيادة على اربع نواكح وما سواهما ان وضح انه بيان
بقول او قرينة مثل صلوا وخذوا وكالقطع من الكوع والغسل الى المرفق

اعتبر اتفاقا وما سواه ان علمت صفته فامته مثله وقيل فى العبادات وقيل
كالعلم تعلم وان لم يعلم فالوجوب والندب والاباحة والوقف والمختار
ان ظهر قصد القربة فندب والا فمباح   اختلف الناس فى افعال
الرسول ع هل هى حجة فى شرع مثل ذلك الحكم فى حق امته ام لا و
تقرير الخلاف ان نقول الافعال التى ترجع الى الجبلية كالقيام والقعود
والاكل والشرب وغير ذلك او التى ثبت اختصاصه به كوجوب
الضحى ووجوب الوتر ووجوب التهجد والمشاورة والتخيير لنسائه
وصوم الوصال والزيادة على اربع حراير فلا خلاف فى انها مختصة به
ولسنا متعبدين بها واما ما عدا ذلك فان كان فعله بيانا لنا فلا خلاف
فى كونه حجة وكونه بيانا قد يكون بالقول مثل قوله صلوا كما رايتمونى اصلى
فانه دل على ان فعله ع بيان لقوله اقيموا وكذلك قوله خذوا عنى مناسككم
وقد يكون بالقرينة كما اذا ورد لفظ مجمل ولم يبينه حتى
وقت الحاجة اليه ففعل فعلا صالحا للبيان فانه يكون بيانا
كقطع يد السارق من الكوع المبين لاية السرقة وكذلك الغسل
الى المرفق المبين لاية الغسل واما اذا لم يكن بيانا فلا يخلو اما ان

تعلم صفة الفعل من الوجوب او الندب او لا تعلم فان علم انه ع فعله واجبًا
او ندبا فقد اختلف الناس فيه فذهب قوم الى ان حكم امته حكمه
وذهب آخرون الى ان امته مثله فى العبادات دون غيرها وذهب
آخرون الى ان حكمه حكم ما لم يعلم صفته واما اذا لم يعلم صفته واما اذا فقد
اختلفوا على اقوالٍ قال قوم انها على الوجوب وقال آخرون على الندب
وقال آخرون على الاباحة وتوقف قوم فى الجميع وقال آخرون ان ظهر
قصد التقرب بالفعل فهو ندب و الا فهو مباح وهو اختيار المص وبعض
من جوّز المعاصى على الانبيا قال انها على الحظر لنا القطع بان الصحابة
كانوا يرجعون الى فعله المعلوم صفته وقوله فلمّا قضى الى آخرها واذا
لم تعلم وظهر القربة ثبت الرجحان فلزم الوقوف عنده والوجوب زيادةً
لم تثبت واذا لم يظهر فالجواز والوجوب والندب زيادة لم تثبت و ايضً
لما نفى الحرج بعد قوله زوّجناكها ثبت الاباحة مع احتمال الوجوب و الندب
هذا استدلال المص على مذهبه اما الاول وهو وجوب التأسّي
به فيما علمت صفته فقد استدلّ عليه بوجهين الاوّل الاجماع وهو رجوع
الصحابة الى افعاله واتباعه فيها كتقبيل الحجر والقُبلة للصّايم ووجوب الغسل

من البقاء الختانين وغير ذلك من الوقايع الشهيرة مع عدم الا
نكار من احدهم وذلك يدلّ على اتفاقهم على وجوب متابعته الثاني
القرآن وهو قوله تعـ فلمّا قضى زيد منها وطرًا زوّجناكها لكيلا
يكون على المؤمنين حرج فى ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن
وطرًا ولولا وجوب اتباعه والتأسّى به فى فعله لم يكن للآية معنىً
واما الثانى وهو ما اذا لم يعلم صفة الفعل فانه على وجهين الاوّل
ان تعلم قصد القربة من فعله ع له وهو يدلّ على القدر المشترك بين
الوجوب والندب فى حقه وحقّ امته لان قصد التقرب قدر مشترك
بين الوجوب والندب والقدر المشترك ليس فيه اشعار باحدهما بخصوصه
فيكون المعلوم هو القدر المشترك وخصوصية الوجوب والندب مشكوك
فيها غير ان خصوصيّة الندب معلومة بالعقل لان الاصل براءة الذمة
من قيد الوجوب الثانى ان لا نعلم قصد التقرب منه وذلك يحتمل
الوجوب والندب والاباحة فهو قدر مشترك بين هذه الانواع
وليس فيه اشعار باحدها غير ان الاباحة هو الاصل والوجوب و الندب
زيادتان لم تثبتا وايضًا قوله تعـ فلما قضى زيد منها وطرًا زوّجناكها لكيلا

يكون على المؤمنين حرج يدل من حيث المفهوم على الاباحة فان نفى الحرج
يفهم منه ذلك مع احتمال الوجوب الموجب وما اتاكم اجيب بان المعنى
ما امركم لمقابلة وما نهاكم قالوا فاتبعوه اجيب فى الفعل على الوجه الذى فعله
او فى القول او فيهما قالوا لقد كان الى آخرها اى من كان يؤمن فله فيه
اسوة قلنا معنى التاسى ايقاع الفعل على الوجه الذى فعله قالوا خلع نعله
فخلعوا فاقرهم على استدلالهم وبين العلة قلنا لقوله صلوا او لفهم القربة
قالوا لما امرهم بالتمتع تمسكوا بفعله قلنا لقوله خذوا او لفهم للقربة قالوا
لما اختلف فى الغسل بغير انزال سال عمر عايشة رضى الله عنهما فقالت فعلته
انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم واغتسلنا قلنا انما استفيد من اذا
التقى الختانان فقد وجب الغسل او لانه بيانه وان كنتم جنبا او لانه
شرط الصلوة او لفهم الوجوب قالوا احوط كصلوة ومطلقة لم تتعينا والحق لك
ان الاحتياط فيما ثبت وجوبه او كان الاصل كالثلثين فاما ما احتمل لغيره
فلا هذه وجوه القائلين بوجوب التاسى مطلقا مع الجواب عنها
الاول قوله تعم وما آتاكم الرسول فخذوه امر بالاخذ لما اتى به ولا خذ
هنا مجاز فى الامتثال والفعل الذى فعله ما اتى به فوجب علينا

اتباعه

اتباعه فيه والجواب ان الايتان هنا المعنى به الامر القولى لا الفعلى
والدليل عليه ذكر مقابله وهو قوله وما نهاكم عنه فانتهوا فان مقابل النهى
ليس الا الامر القولى ولقائل ان يقول الايتان اعم من القول
والفعل فيجب اتباعه فيه مطلقا للامر وقوله وما نهاكم وان كان مقابلا
للامر القولى لكنه لا استبعاد فى الامر بالامتثال بالفعل والقول ولا
متثال فى النهى بما نهى عنه الثانى قوله فاتبعوه والتقى امر باتباعه
واتباعه امتثال قوله واتيان مثل فعله والامر للوجوب والجواب ان
اتباع شخص الرسول عم غير مراد فلا بد من اضمار وهو اتباع اقواله و افعاله
واضمارهما معا غير جائز لانه كلما قل الاضمار كان اولى فيضمر هنا القول
لكونه متفقا عليه وان وجب اضمار الفعل لكن الاتباع انما يكون فى
فعل علمت صفته اما فيما لا يعلم صفته فلا فالحاصل ان المضمر اما القول
او الفعل الذى علمت صفته او هما معا لا الفعل الذى لا يعلم صفته
الثالث قوله تعم لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله
واليوم الآخر فله فيه اسوة فمن لم يكن له اى اتباع لم يكن راجيا
بعكس النقيض وذلك يدل على وجوب الاتباع والجواب ان معنى التاسى

هو الاتيان بمثل وفعل الغير على الوجه الذى فعله فلا بدّ من العلم
بوجه الفعل حتى يقع التأسى واذا كان مجهولًا امتنع التأسى
به الرابع انّ الصحابة خلعوا نعالهم لما خلع ففهموا وجوب
المتابعة واقرّهم ع على ذلك وبيّن لهم العلة التى اختصّ بها
حتى حصل الفرق فى تلك الواقعة فقال انّ اخى جبرئيل اخبرنى
انها قذرة والجواب انه لما سبق قوله ع صلّوا كما رايتمونى
اصلّى فهموا وجوب المتابعة لذلك الامر اولانهم فهموا القربة
بقوله تع خذوا زينتكم عند كلّ مسجد الخامس انه امرهم بالتمتّع
ولم يتمتّع فقالوا ما بالك تامرنا بالتمتّع ولا تتمتّع ففهموا من فعله
وجوب متابعته والجواب انّهم انما فهموا ذلك من قوله خذوا
عنّى مناسككم وانّهم فهموا القربة من فعله فطلبوا الاتيان بمثله
السادس انّ الصحابة اختلفوا فى وجوب الغسل من غير انزال
فسأل عمر عائشة فقالت فعلته انا ورسول الله فاغتسلنا فتابعوا
فعله وعملوا عليه والجواب انما تابعوه فى ذلك لقوله ع اذا التقى
الختانان فقد وجب الغسل اولانه بيان لقوله تع وان كنتم جنبًا

والبيان

والبيان يجب متابعته فيه على ما سلف اولانه شرط للصلوة
فانه نوع من الطهارة ففهموا اتباعه بقوله صلى الله عليه وسلّم
صلّوا او لانّهم فهموا الوجوب من فعله فتابعوه السابع دليل
الاحتياط وذلك لان الفعل يحتمل الوجوب والندب والاباحة
فعلى تقدير الاتيان به تتخلّص النفس من العقاب ان كان
واجبًا بيقين وعلى تقدير عدم الاتيان به يحتمل ان يكون واجبًا
فيكون الاخلال به موجبًا للعقاب وذلك مثل صلوة فائتة
نسى تعيّنها فانه يجب عليه الاتيان بالصلوات الخمس حتى تبرأ
ذمته بيقين وكما اذا طلّق الانسان زوجة من زوجاته ثم نسيها
فانّهن يحرمن عليه تغليبًا للاحتياط والجواب انّ الاحتياط
انما يكون فى شئ ثبت وجوبه كالصلوة المنسيّة وترك الحرام فى
المطلّقة اوكان الاصل فيه الوجوب كيوم الثلثين من رمضان
اذا غمّ الهلال فانه يجب صومه لان الاصل وجوب صوم ثلثين
امّا ما يحتمل ان يكون واجبًا وغير واجب فلا يجوز فيه الاحتياط
لاحتمال التحريم مع عدم اعتضاده بالاصل الذى هو احد الامرين

المذكورين وهمنا كذلك فانّ الفعل لم يثبت وجوبه ولا الاصل و
جوبه وبعض الناس قال ان الاحتياط انما يقال به اذا خلا
الفعل عن احتمال الضرر قطعاً وفيما نحن فيه يحتمل ان يكون
الفعل حراماً قطعاً وهذا غير صحيح لانه لو غمّ الهلال ليلة الثلثين
احتمل ان يكون الصوم حراماً وان يكون واجباً ومع ذلك فالا
حتياط انما يكون فيما ثبت وجوبه او كان الاصل   الندب
الوجوب يستلزم التبليغ والاباحة منفية بقوله لقد كان وهو
ضعيفٌ الاباحة هو المتحقق فوجب الوقوف عنده واجيب اذا
لم يظهر قصد القربة   لما ابطل ادلة من قال بها لوجوب فى
التأسى فيما لم يعلم صفته شرع فى ابطال حجة الاخرين امّا القايلى
بالندب فاستدلّ بان الفعل راجح على الترك بقوله لقد كان لكم
فى رسول الله اسوة حسنة والوجوب منفى لانه يستلزم التبليغ
والا وقع التكليف بالمجهول والجواب عن الآية مامرّ وقوله الوجوب
يستلزم التبليغ قلنا نعنى بالتبليغ التبليغ القولى او المطلق الشامل
للفعل والقول ع م وايضاً فكما انّ الوجوب يستلزم التبليغ فكذلك

الندب

الندب لانه تكلّف امّا القائل بالاباحة فقال انه معلوم قطعاً
والاصل عدم الزيادة فوجب القول به والجواب اذا ظهر قصد
القربة دلّ على الترجيح المنافى للاباحة   مسئلة اذا علم بفعل
ولم ينكره قادراً فان كان كمضى كافر الى الكنيسة فلا اثر للسكوت
اتفاقاً والا دلّ على الجواز وان سبق تحريمه فنسخ والا لزم
ارتكاب محرّم وهو باطل فان استبشر به فاوضح وتمسّك الشافعى
فى القيافة بالاستبشار وترك الانكار لقول المدلجى وقد بدت
له اقدام زيدٍ واسامة انّ هذه الاقدام بعضها من بعضٍ
اذا فعل احد فى زمن الرّسول ع فعلا وعلم به الرّسول ع ولم
ينكره مع القدرة على الانكار فلا يخلوا امّا ان يكون النبىّ ع قد
تبيّن قبحه قبل ذلك اولا فان كان الاوّل لا يخلوا امّا ان يكون
قد علم اصرار ذلك الفاعل على الفعل وعلم تكرار تقبيح النبىّ ع لذلك
الفعل اولا فان كان الاوّل لم يدلّ السكوت على الجواز اتفاقاً
على الجواز اتفاقاً وذلك كما فى حقّ ترك الانكار على اليهود فى المضى
الى الكنيسة لما علم من تكرار التقبيح عليهم من النبىّ ع وان كان الثانى

دلّ على الجواز ويكون ذلك فسخا لما سبق من التحريم واما اذا لم
تبين فيجء قبل ذلك فانه يدلّ على الجواز ايضًا والّا لزم ارتكاب
محرّم فان ترك الانكار مع القدرة معصية لا يجوز عندنا على
الانبيآ وعند المص وغيره من الجمهور وان كان يجوز لكنه مستبعد
فان الغالب على الظنّ عدم صدور المعصية منه وبالخصوص اذا
وقع الاستبشار بذلك الفعل فانه اوضح فى باب الاستدلال على
جواز الفعل كما تمسك الشافعىّ بما نقل عنه ع من ترك الانكار و
الاستبشار فى باب القيافة لما قال مجزز المدلجىّ حين نظر الى زيد و
اسامة تحت ملحفة وقد ظهرت اقدام زيد واسامة ان هذه الاقدام
بعضها من بعض ولو لا انّ القيافة حق لجواز اثبات الانساب
بها لانكرها ولما استبشر بها   واورد ان ترك الانكار لموافقة
الحقّ والاستبشار بما يلزم الخصم على اصله لان المنافقين تعرضوا
لذلك واجيب بان موافقة الحقّ لا يمنع اذا كان الطريق منكرًا
والزام الخصم حصل بالقيافة فلا يصلح مانعًا   هذا ايراد اورده
القاضى ابو بكر على الشافعىّ وتقريره ان ترك الانكار انما كان

لان قول

لان قول المدلجى كان موافقاً للحقّ وكان المنافقون يغمزون في
نسب زيد واسامة طلبا لايذآء رسول الله صم وآله وكان الشرع حاكما
بالتحاق اسامة بزيد وكان قول المدلجى موافقًا لقول الشارع فكان
ترك الانكار لذلك من حيث انه الزام للمنافقين على اصلهم الذى
هو القيافة وتكذيب لهم لان المنافقين للتعنّت وكان اصلهم الذى هو
القيافة مكذبا لهم فاستبشر لذلك ولا يدلّ ذلك على صحة الطريق الا ترى
ان الفاسق لو شهد بالحقّ ولم يكن ذلك دليلاً على قبول قول الفاسق واجاب
المص عن هذا بان موافقة الحقّ لا يمنع من الانكار اذا كان الطريق
منكرًا والّا لكان ترك الانكار موهمًا حقيقة الطريق والزام الخصم
الذى حصل بالقيافة لا يصلح ان يكون مانعًا من الانكار قال مسئلة
الفعلان لا يتعارضان كصوم واكل لجواز احد الامرين فى وقت
والاباحة فى وقت آخر الّا ان يدلّ دليل على وجوب تكرير الاوّل
له او لامته فيكون الثانى ناسخًا وان كان معه قول ولا دليل على
تكرر ولا تأسّ به والقول خاصّ به وتأخّر فلا يعارض فان تقدّم
والفعل ناسخ قبل التمكن عندنا فان كان خاصًا بنا فلا يعارض نقدم

١٢

او تأخّر **اقول** افعال الرسول ع لا يتعارض لانها امّا ان تكون متماثلةً
فلا يعارض كصلوة الظهر في وقتين او مختلفة امّا غير متضادّة كصوم وصلوة
فلا يعارض ايضًا او متضادّة كصوم يوم واكل في آخر فلا تعارض هنا ايضًا
لجواز احد الامرين اعني الواجب او الندب في وقت والجواز في وقت
آخر اذ الافعال لا عموم لها فلا يكون احد الفعلين رافعًا للآخر اللهمّ الّا
ان يدلّ دليل خارجيّ عن الفعل على وجوب تكرير الاول له او للامّة فيكون
الفعل الثاني ناسخًا لحكم الاول فهذا حكم الافعال المتضادّة وامّا اذا كان
المعارض للفعل قولا فلا يخلو امّا ان لا يكون هناك دليل يدلّ على تكرار الفعل
ولا على تأسّي الامّة على التكرير والتأسّي او دليل هناك يدلّ او يكون
هناك دليل على تكرار الفعل دون التأسّي او يكون هناك دليل دالّ على
التأسّي دون التكرار فان كان الاول فلا يخلو امّا ان يكون القول خاصًّا
به او بنا او عامًّا له ولنا فان كان خاصًّا به فلا يخلو امّا ان يكون القول
خاصًّا به او بنا او عامًّا له ولنا فان كان خاصًّا به فلا يخلو امّا ان يكون
القول متأخّرًا او متقدّمًا او يجهل الامران فان كان القول متأخّرًا فلا
يعارض ايضًا لانه يجوز ان يفعل الفعل في وقت ثم يقول بعد وقت آخر

امّا مع

امّا مع التراخي او بدونه لا يجوز لي مثل هذا الفعل ولا يكون هذا القول
رافعًا لحكم الفعل الماضي قطعًا ولا للمستقبل لعدم عموميّة الفعل وامّا
ان كان القول متقدّمًا مثل ان يقول يجب عليّ في الوقت الفلاني الفعل الفلاني
يتلبّس بضدّ ذلك الفعل في ذلك الوقت فهذا الفعل يكون ناسخًا لذلك
القول وهذا الفرض غير جائز عن المعتزلة الّا عند من يجوّز عليه السّلم
المعاصي فانهم لا يجوزون نسخ الفعل قبل التمكّن من الامتثال وعند
الاشاعرة يجوز ذلك وهذا البحث سيأتي وامّا اذا كان القول خاصًّا بنا
فلا تعارض سواء تقدّم الفعل او تأخّر لعدم اجتماع الفعل والقول في
محلّ واحد **قال** فان كان عامًّا لنا وله فتقدّم الفعل او القول له وللامّة كما
تقدّم الّا ان يكون العلم ظاهرًا فيه فالفعل تخصيص على ما سيأتي **اقول** هذا
هو الفرض الثالث وهو ان يكون القول على ما لنا وله مثل ان يقول يجب
عليّ وعلى امّتي كذا فلا يخلو امّا ان يكون المتقدّم هو القول او الفعل فان
كان هو الفعل فلا يعارض امّا بالنسبة اليه فلعدم عموميّة الفعل وامّا
بالنسبة الينا فلان الفرض ان الفعل لم يدلّ دليل تأسّي الامّة به فيه على
وامّا ان كان القول هو المتقدّم فلا يعارض ايضًا بالنسبة الينا وامّا بالنسبة

اليه فانه يكون ناسخًا فحينئذٍ حكم هذا القسم وهو اما اذا كان القول عامًا لنا
وله حكم ما تقدم الا في شيء واحدٍ وهو ان القول اذا كان ظاهر العموم له
مثل ان يقول يجب علينا لا مثل ان يقول يجب عليّ وعلى
امتي كما مر وهو متقدم فان الفعل تخصيص لذلك العموم وقد كان في
الاول نسخًا قال فان دل دليل على تكرر وتأسٍ والقول خاص به فلا
معارضة في الامة وفي حقه المتأخر ناسخ وان جهل فثالثها المختار الوقف
للتحكم اقول هذا هو القسم الثاني وهو ان يكون هناك دليل يدل على تكرر الفعل
وعلى تأسي الامة فاما ان يكون القول خاصًا به او بنا او عامًا لنا وله فان
كان الاول فلا معارضة في حق الامة لجواز اختصاصه بما دل عليه القول
دون الفعل واما في حقه فلا يخلو اما ان يكون القول متقدمًا او الفعل او لا
يعلم فان كان الاول ففعله يكون ناسخًا للقول في حقه ان كان بعد التمكن
من الامتثال عندنا او مطلقًا عند الاشاعرة وان كان الثاني فالقول
يكون ناسخًا للفعل في حقه دون امته لاختصاص القول به وان كان
الثالث فلا معارضة بين الفعل والقول بالنسبة الى امته لعدم تناول القول
لهم واما بالنسبة اليه ففيه ثلثة مذاهب الاول انه يجب العمل بالقول الثاني

انه

انه يجب العمل بالفعل الثالث التوقف حتى يقوم دليل التاريخ وهو
الذي اختاره المص لانه يحتمل ان يكون القول متقدمًا وان يكون
متأخرًا ولا ترجيح فالقول بالعمل بالقول او بالفعل يكون تحكمًا محضًا من
غير دليل وهو باطل والمص اشار الى المذهبين بقوله فثالثها احتج القائلون
بالاول بان القول ابين في الدلالة من الفعل ولان العمل بالقول يفضي
الى نسخ الفعل في حقه ع دون امته والعمل بالفعل يفضي الى ابطال القول
بالكلية وهذان الوجهان عندي ضعيفان اما الاول فلان الفعل قد
يكون ابين وايضًا فكون القول ابين لا يقتضي تأخره زمانًا ولا اولويته
بآخره فلا يقتضي اولوية العمل بالقول واما الثاني فلان الفعل والقول
ايهما تأخر كان ناسخًا للآخر في حقه وحكم امته مستفاد من الفعل سواء
تقدم او تأخر فلا اولوية ايضًا واحتج القائلون بالثاني بان الفعل
ادل فيكون اولى وقد مر ضعفه قال وان كان خاصًا فلا معارضة فيه
وفي الامة المتأخر ناسخ فان جهل فثالثها المختار يعمل بالقول لانه
اقوى لوضعه لذلك ولخصوص الفعل بالمحسوس وللخلاف فيه ولابطال
القول به جملة والجمع ولو بوجهٍ اولى قالوا الفعل اقوى لانه تبيين

به القول مثل صلّوا وخذوا عنى ولخطوط الهندسة وغيرها قلنا القول
اكثر ولو سلّم التساوى رُجّح بما ذكرناه والوقف ضعيف للتعبّد بخلاف
الاوّل اقول هذا هو الفرض الثانى وهو ان يكون القول خاصًّا
بنا ولا تعارض بالنسبة اليه واما بالنسبة الى الامّة فلا يخلو امّا ان
يكون القول متأخّرًا او متقدّمًا او يجهل التاريخ وعلى التقديرين
الاوّلين يكون المتأخّر منهما ناسخًا للمتقدّم وهو ظاهر وعلى التقدير
الثالث الخلاف هنا كالخلاف فى الفرض الاوّل فى اختار المصنف هنا
العمل بالقول لوجوه الاوّل انّ القول اقوى لانّ فعله عم لم يوضع امرًا
لنا وقوله وضع امرًا الثانى انّ القول شامل للامور المحسوسة كالصلوة
والصوم وللمعقولة كالمعارف والاعتقادات والفعل يختصّ بالامور
المحسوسة فيكون الاوّل اكثر فائدة فيكون اولى الثالث انّ الناس
اختلفوا فى الامر الفعلى ولم يختلفوا فى الامر القولى والمجمع عليه اولى
من المختلف فيه الرابع انّ العمل بالفعل يقتضى ابطال القول بالكلية امّا
فى حقه فلعدم شموله واما فى حقنا فظاهر والعمل بالقول يقتضى ابطال
الفعل فى حقنا دونه والعمل بما يحصل معه الجمع بين الدليلين ولو بوجه ما

اولى

اولى من العمل بما يلغى احدهما بالكلية واحتجّ القائلون باولوية الفعل
بان الفعل اقوى من القول فان القول قد تبيّن بالفعل كما فى قوله عم
صلّوا كما رأيتمونى اصلى فانه بيّنه بفعل الصلوة وكذلك خذوا عنّى
مناسككم بيّن بافعاله عم فى الحج وكذلك خطوط الهندسة فان بالعمل
يظهر الدعوى والجواب انّ القول اكثر من الفعل والاكثرية دليل
الارجحية ولو سلّم التساوى كان القول ارجح ذكرناه اولا والقول با
لوقف فى هذا الفرض ضعيف لوقوع التعبّد بالقول هنا بخلاف الاول وهو
ما اذا كان القول خاصًّا به عليه السلام فان الوقف فيه هو الاولى قال
فان كان عامًّا فالمتأخّر ناسخ وان جهل فالثلثة اقول هذا هو الفرض الثالث
وهو ان يكون القول عامًّا لنا وله فلا يخلو امّا ان يكون التاريخ معلومًا
او لا يكون وعلى التقدير الاوّل يكون المتأخّر ناسخًا وعلى التقدير الثانى
يقع الخلاف كما مضى قال فان دلّ دليل على تكريره فى حقه لا تأسّى
والقول خاصّ به او عام فلا معارضة فى الامّة والمتأخّر ناسخ
فى حقه فان جهل فالثلثة فان كان خاصًّا بالامّة فلا معارضة اقول
هذا هو القسم الثالث وهو ان يكون دليل يدلّ على تكرّر الفعل فى

حقه وليس هناك ما يدل على تأسي الامة به فانه يدل على ثلثة اقسام
احدها ان يكون القول خاصا به والثاني ان يكون القول عاما له
ولنا في هذين القسمين لا معارضة في حق الامة لعدم تعبدهم بالفعل
واما بالنسبة اليه فان علم التاريخ كان المتأخر ناسخا وان جهل فا
لخلاف كما مضى الثالث ان يكون القول خاصا بالامة فلا معارضة اما
بالنسبة اليه فلعدم تناول القول به واما بالنسبة الينا فلعدم تعبدنا
الفعل قال فان دل الدليل على تأسي الامة به دون تكرره في حقه والقول
خاص به وتأخر فلا معارضة فان تقدم فالفعل ناسخ في حقه فان
جهل فالثلثة وان كان خاصا بالامة فلا معارضة في حقه والمتأخر ناسخ
في الامة فان جهل فالثلثة فان كان القول عاما فكما تقدم اقول هذا
هو القسم الرابع وهو ان يكون هناك دليل يدل على تأسي الامة به
لا على تكرر الفعل واقسامه ثلثة ايضا احدها ان يكون القول خاصا به
فان كان متأخرا فلا معارضة اما في حقنا وان جهل التاريخ فالخلاف
كما مضى الثاني ان يكون الفعل خاصا بالامة فلا معارضة في حقه وفي
حق الامة المتأخر ناسخ ومع الجهل الخلاف كما مر وان كان القول عاما

لنا ولم نحكه ايضا كما مضى قال الاجماع العزم والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق
المجتهدين من هذه الامة في عصر على امر ومن يرى انقراض العصر يزيد
الى انقراض العصر ومن يرى ان الاجماع لا ينعقد مع سبق خلاف
مستقر في ميت او حي وجوز وقوعه يزيد لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر
الغزالي اتفاقهم على عقلي او عرفي اقول هذا هو الاصل الثالث من اصول
الادلة وهو الاجماع وهو في اللغة يقال بالاشتراك على معنيين الا
زماع ومنه قوله تعالى فاجمعوا امركم والاتفاق ومنه اجمعوا على
كذا اي اتفقوا عليه وفي الاصطلاح عبارة عن اتفاق المجتهدين
من هذه الامة في عصر على امر من الامور فالاتفاق كالجنس
والفصل بقولنا المجتهدين على اتفاق العامة فانه لا اعتداد به
وبقولنا من هذه الامة عن اتفاق الامم السالفة فانه ليس
بحجة علينا وقولنا في عصر المعنى به عصر ما ليعم النفي والاثبات
معا ومن يشترط في الاجماع انقراض اهل العصر زاد في الحد
انقراض العصر يعني يستمر الاتفاق الى وقت الانقراض ومن
يشترط في الاجماع عدم سبق الخلاف المستقر زاد في الحد مع عدم

سبق استقرار الخلاف وقد حدّ الغزالي الاجماع بانه عبارة عن
اتفاق امة محمد صلعم وآله على امرٍ من الامور الدينية وهو باطل
من ثلثة اوجهٍ الاول انّ الاجماع على هذا التقدير لا يتحقق
فانه لا يمكن المعرفة باتفاق الامة باسرهم من زمان النبي ع
الى يوم القيامة الثاني انّ هذا الحد لا يطرد فانه اذا فرض
والعياذ بالله عدم المجتهدين يكون الاجماع ثابتاً وليس كذلك والعياذ
فان قول العوام لا اعتداد به الثالث انه لا ينعكس فانه لو اتفق
المجتهدون على امرٍ عقليّ او عرفيّ لكان اجماعاً وان لم يكن على
امرٍ من الامور الدينية قال وخالف النظام وبعض الروافض
في ثبوته قالوا انتشارهم يمنع نقل الحكم اليهم عادةً واجيب بالمنع
لجدّهم وبحثهم قالوا ان كان عن قاطعٍ فالعادة تحيل عدم نقله
والظنيّ يمنع الاتفاق فيه عادةً لاختلاف القرائح واجيب بالمنع
فيهما فقد يستغني عن نقل القاطع وقد يكون الظنيّ جلياً قالوا يحيل
ثبوته عنهم عادةً لخفاء بعضهم او انقطاعه او اسره او خموله او
كذبه او رجوعه قبل قول الآخر ولو سلّم فنقله مستحيل عادةً لان الآحاد

لا

لا يفيد والتواتر بعيد واجيب عنهما بالوقوع فانا قاطعون بتواتر
النقل بتقديم النصّ القاطع على المظنون اقول نقل عن النظام و بعض
الامامية انّ الاجماع لا يتحقق واستدلوا بوجوه الاول انّ
الامة منتشرون في البلاد المتباعدة وذلك مما يقتضي العادة
فيه بامتناع نقل الحكم اليهم فلا يحصل الاتفاق والجواب المنع من
العادة بل العادة توجب نقل الحكم اليهم فان من جدّ وبحث لا
بدّ وان يصل الى معرفته الثاني اما ان يكون اجماعهم عن دليل
او لا عن دليل والقسمان باطلان فالاجماع باطل اما الاول
فلانّ ذلك الدليل اما ان يكون مقطوعاً به او مظنوناً والاول
باطل لانّ العادة قاضية بنقل الادلّة القاطعة ولكن دليل
الحكم الذي اجمعوا عليه غير منقول فلا يكون قاطعاً والثاني
باطل لامتناع اتفاق الجمع الكثير على الامارة الموجبة للظنّ
كما يمتنع اتفاقهم على اكل طعام معيّن في وقت معيّن وكيف لا
يكون كذلك وبعض المجتهدين لا يجوّزون ثبوت الحكم عن
الامارة فالقرائح عليه غير متوافقة عدم توافقها على الاكل

المعين واما الثاني فلانه يستلزم الخطاء فلا يكون اجماعًا حقًّا
والجواب المنع من ابطال قسمي القسم الاول اما التواتر فلانه
قد يستغنى عن نقله وهو ههنا كذلك فان بحصول الاجماع حصل
الاستغناء عنه فلم يجب نقله واما الظني فانه قد يكون جليًّا
وح يكون حاصلًا عند كل مجتهد فيحكم بما ساق اليه ذلك الدليل
ويحصل الاتفاق الثالث ان معرفة الاجماع متوقفة على معرفة
اقوال المجتهدين ومعرفة اقوالهم متوقفة على معرفة كل واحد
منهم وذلك مما تقضى العادة بامتناعه فانه قد يكون ههنا مجتهد لا
يعلم وجوده البتة او يعلم وجوده اولًا لكن انقطع عن الناس
بحيث لا يعلم حاله او اسيره بحيث لا يمكن استعلام حاله او يكون
خامل الذكر بمعنى لا يعرف كونه مجتهدًا مع انه كذلك ولو سلم معرفة
كل واحد منهم لكنه يحتمل ان يفتى بعضهم بذلك الحكم ظاهرًا وان كان
في اعتقاده يفتى بخلافه والكذب على واحد واكثر جايز ولو سلم
انه افتى عما يعتقده لكنه من المحتمل ان يفتى احدهم بحكم وقيل
ان يفتى الاخر بذلك يرجع الاول عما افتى به فلا يحصل الاتفاق

ولو سلم

ولو سلم فنقله يستحيل عادة لان نقل الاجماع اما يحصل بالتواتر وهو
باطل لبعده فانه يلزم ان يتواتر جماعة لا يجوز عليهم الكذب على
ان كل واحد افتى بذلك الحكم واما ان يحصل بالاحاد وهو غير
مفيد والجواب ان وقوع الاجماع دافع لهذه الشبهة وهو حاصل
فانا نقطع بتواتر النقل بتقديم النص القاطع على المظنون عند كل
مجتهد واذا كان كذلك فقد اندفعت الاستحالتان اعني استحالة
الثبوت واستحالة النقل عادة واليه اشار المص بقوله واجيب عنهما
اى عن استحالتين قال وهو حجة عند الجمع ولا يعتد بالنظام وبعض
الخوارج والشيعة وقول احد من ادعى الاجماع فهو كاذب استبعاد
لوجوده الادلة منها اجمعوا على القطع بتخطيه المخالف والعادة يحيل
اجماع هذا العدد الكثير من العلماء المحققين على قطع في شرعي من
غير قاطع فوجب تقدير نص فيه واجماع الفلاسفة واجماع اليهود
والنصارى غير وارد لا يقال اثبتم الاجماع بالاجماع او اثبتم
الاجماع بنص يتوقف عليه لان المثبت كونه حجة ثبوت نص عن
وجود صورة منه بطريق علوى لا يتوقف وجودها ولا دلالتها على ثبوت

كونه حجة فلا دور **اقول** اتفق الاكثرون على ان الاجماع حجة
ونقل عن النظام خلاف ذلك ورايت بعض المحققين يذكر ان
النظام انما منع من تحقق الاجماع اما على تقدير تحققه فانه يكون
حجة عنده ونقل عن بعض الخوارج المنع من كونه حجة واما
الشيعة فقد نقل المص عنهم انكار كونه حجة وليس هذا النقل بصحيح
ونقل عن احمد انكار الاجماع لمجرد الاستبعاد الذي ذكرناه
اولا والاستبعاد ليس بحجة ثم ان المص بعد ذكر الخلاف استدل على
كونه حجة باوجه الاول ان المجتهدين اجمعوا على تخطية مخالف الا
جماع فيكون مخطيا اما المقدمة الاولى فظاهرة واما الثانية
فلان العادة تحيل اجماع هذا العدد الكثير على حكم من غير قطع
فان الاتفاق من غير دليل او على امارة مستبعد جدا فاذن لا بد
من نص قاطع دال على ذلك الحكم لا يقال ينتقض هذا باجماع
الفلاسفة واليهود والنصارى على الباطل لانا نقول العادة
تحيل تعمد الكذب على الجمع الكثير وليس بمستبعد تخيلهم ما ليس
بقاطع قاطعا فالفلاسفة واليهود والنصارى لم يجمعوا على تعمد

الكذب

الكذب على الجمع الكثير وليس بمستبعد تخيلهم ما ليس بقاطع قاطعا
فالفلاسفة واليهود والنصارى لم يجمعوا على تعمد الكذب وانما
اجمعوا على تخيل ما ليس بقاطع قاطعا ولاجل هذا شرطنا
في التواتر الاستناد الى محسوس ولما كان هذا الحكم شرعيا
والحكم الشرعي لا يحصل الا عن دليل او امارة والامارة
تحيل العادة اتفاقهم عليها فاذن هذا الحكم انما يحصل بالدليل
اعني النص فيكون الاجماع هنا قد استند الى امر محسوس فافترق
البابان لا يقال انكم اثبتم الاجماع بالاجماع او انكم اثبتم الا
جماع بنص يتوقف على الاجماع لانكم قلتم الاجماع الثاني الدال
على تخطية مخالف الاجماع لا يقع الا عن نص فيكون ثبوت النص
مستفادا من كون الاجماع الثاني حجة الذي هو دليل على كون
مطلق الاجماع حجة وكلاهما دور لانا نقول الذي به يثبت
كون الاجماع مطلقا حجة انما هو ثبوت نص دال عليه وثبوت
ذلك النص مستفاد من وجود صورة من صور الاجماع مطلقا
وهو الاجماع الثاني وانما كان هذا الاجماع مفيد الوجود بالنص

للعادة على ما قلناه وجود تلك الصورة اعنى الاجماع الثاني
ودلالتها على ثبوت ذلك النص لا يتوقفان على كون الا
جماع حجة مطلقا فلا دور اما عدم توقف وجود تلك الصورة عليه
فلان وجدانها مستفاد من التواتر لا من كون الاجماع حجة مطلقا
فلا دور واما عدم توقف وجودها تلك الصورة عليه فلان وجدانها دلالتها
مستفادة من العادة قال ومنها اجمعوا على تقديمه على القاطع فدل
انه قاطع والا تعارض الاجماعان لان القاطع مقدم فان قيل
يستلزم ان يكون المحتج عليه عدد التواتر لتضمن الدليلين ذلك
قلنا ان سلم فلا يضر اقول هذه حجة ثانية على كون الاجماع حجة
وهو ان الامة اجمعت على تقديم الاجماع على قواطع الادلة
فوجب ان يكون الاجماع قاطعا لان غير القاطع لا تقدم على
القاطع بالاجماع فلو لم يكن الاجماع قاطعا لتعارض الا
جماعان وقد الزم بعض الاصوليين من سلك هذين الطريقين
المعنويين ان لا ينعقد الاجماع عنده الا اذا بلغ المجمعون
عدد التواتر حتى يستحيل عليه التواطي على الكذب لان العادة

انما تحيل الكذب على مثل هؤلاء والمص اجاب عن هذا بالمنع اولا من
الالزام لان المحققين المجتهدين وان لم تبلغوا عدد التواتر لا
يحكمون في شرعي بانه قاطع الا اذا كان قاطعا بالعادة ثم التزم
هذا وجعله غير ضار له فيما يرومه لانه لا يدعي كون كل اجماع حجة
قاطعة بل البعض بهذا الدليل والباقي كذلك لعدم الفصل قال
الشافعي ويتبع غير سبيل المؤمنين وليس بقاطع لاحتمال متابعته
او مناصرته او الاقتداء به او في الايمان فيصير وردا لان التمسك
بالظاهر انما ثبت بالاجماع بخلاف التمسك بمثله في القياس اقول
لما ذكر الحجة عنده على كون الاجماع حجة شرع في حجج المتقدمين على
ذلك وبيان ضعفها ومن تلك الحجج ما استدل به الشافعي وهو قوله
تع ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير
سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وتقرير الاستدلال ان يقول
الله تع جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في
التوعد فيجب ان يكون كل واحد منهما له هذا الحكم فانه يستحيل جمع
بين محلل ومحرم في التوعد واذا ثبت تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين

كان اتباع سبيل المؤمنين واجبًا والحكم المجمع عليه هو سبيل المؤمنين
فيجب اتباعهم فيه والاعتراض انه يحتمل ان يكون المراد ومن يشاقق
الرسول ويقاتله ويتبع غير سبيل المؤمنين فى متابعته ونصرته ودفع
الاعداء عنه والا فقد ابدى الايمان نولّه ما تولى واذا احتمل
ذلك واحتمل ما ذكرتم لم يبق دلالته قاطعة على الاجماع
اقصى ما فى الباب انه يدل ظاهرًا وح يلزم منه الدور لان
التمسك بوجوب العمل بالظاهر انما ثبت بالاجماع فلو اثبت
الاجماع بدليل ظاهر لزم الدور وهذا الخلاف التمسك بالقياس
فى كون القياس حجة كما يتمسكوا بقوله تعالى فاعتبروا لان التمسك
بظاهر ما ثبت بالقياس فافترق البابان قال الغزالي بقوله
لا يجتمع امتى من وجهين احدهما تواتر المعنى لكثرتها كشجاعة
على وجود حاتم وهو حسن والثانى تلقى الامة لها بالقبول وذلك
لا يخرجها عن الآحاد اقول هذه حجة استدل بها الغزالي
التمسك بالسنة فانه روى عن النبى صلعم وآله قال لا يجتمع امتى
على خطاء ووجه الاستدلال به من وجهين الاول ان نقل

ان مع

ان معنى هذا الخبر قد ورد ورودًا متواترًا بالفاظ نقلت آحادًا كما فى
شجاعة على رضى الله عنه وسخاء حاتم فانه وان كانت الوقايع الدالة
على الشجاعة والسخاء نقلت احادا الا ان المعنى الحاصل من تلك
الوقايع نقل نقلاً متواترًا واستحسنه المص الثانى ان الامة تلقت هذا
الخبر بالقبول فبعض احتج به وبعض تأوله من غير طعن فيه واورد
عليه المص بان تلقيه بالقبول لا يخرجه عن الاحاد فكيف يجوز الاستدلال
به فى مثل هذه المسئلة العلمية وهو ضعيف فانه لا استبعاد فى الا
ستدلال بالظن على مثل هذه المسائل اقول واستدل اجماعهم يدل
على قاطع فى الحكم لان العادة امتناع اجماع مثلهم على مظنون واجيب
عنه فى الجلى و اخبار الآحاد بعد العلم بوجوب العمل بالظاهر اقول
هذه حجة امام الحرمين وتقريرها ان اجماع الخلق الكثير على الحكم
اما ان يكون لدلالة او امارة او لا لهما والاخيران باطلان بالعادة
فالاول حق والجواب لم لا يجتمعوا على الحكم معولين على قياس جلي
او على خبر واحد بعد علمهم بوجوب العمل بالظاهر فلا يلزم ان
يكون دليل الحكم مقطوعًا به قال المخالف تبيانًا لكل شئ فرده ونحوه

وغايته الظهور والجدث معاد حيث لم يذكره واجيب بانه لم
يكن ح حجة اقول هذه حجج المخالف على كون الاجماع حجة وهي الكتاب
والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تع ونزلنا عليك الكتاب تبيانا
لكل شيء ذكر ان الكتاب هو المبين للاحكام فلا يكون الاجماع مذركا
وقوله تع فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ولم يذكر
الاجماع فوجب ان لا يكون حجة لا نخرج الكتاب عن كونه تبيانا
فان فيه بيان كون الاجماع حجة اذ لا يجوز ان يكون المراد ان الكتاب
متبين لتفاصيل الاحكام الجزئية وقوله فردوه انما يكون عقيب
تنازع الحكم المجمع عليه بخلاف ذلك واما السنة فما روى عن النبي عم
انه لما بعث معاذا الى اليمن قال له بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم
تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رائي ولم يذكر
الاجماع والجواب ان الاجماع لم يكن حجة في زمن النبي صم وآله
اذ العبرة بقوله فلذلك لم يذكره واما المعقول لما تقدم من امتناع
اجماع الخلق على الحكم الواحد وقد تقدم الجواب عنه قال مسئلة وفاق
من سيوجد لا يعتبر اتفاقا والمختار ان المقلد كذلك وميل القاضي

الى

الى اعتباره وقيل يعتبر الاصولي وقيل الفروعي لنا لو اعتبر لم يتصور
وايضا المخالفة عليه حرام فعاصه مجتهدا خالف وعلم عصيانه اقول
اتفق القائلون بكون الاجماع حجة على ان الاجماع منعقد
وان لم يعلم قول من سيوجد واختلفوا في المقلد الموجود هل
يعتبر قوله في الاجماع ام لا فذهب المحققون الى عدم اعتباره
وذهب آخرون الى اعتبار قوله وقد مال اليه القاضي ابو بكر
وقال آخرون يعتبر قول الاصولي في الفروع لان له اهلية الا
جتهاد وقال آخرون يعتبر قول الفروعي في الاصول واستدل المص
بوجهين الاول قول العامي لو اعتبر لم يتصور تحقق الاجماع والتالي
باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان العوام كثيرون منتشرون
في البلاد غير معروفين ولا يمكن الاطلاع على اقاويلهم فلو كان قولهم
مشترطا في الاجماع ويلزم من الجهل بالشرط الجهل بالمشروط
فح لا يتصور انعقاد الاجماع واما بطلان التالي فظاهر الثاني
ان المخالفة الحاصلة من المقلد للمجتهد حرام واذا كان قوله حراما
لم يعتد به وليس حاله اعظم من حال المجتهد اذا خالف في الحكم وعلم عصيانه

في تلك المخالفة فانه لا اعتداد بقوله اجماعًا فكيف حال العامي **قال**
مسئلة المبتدع بما يتضمن كفرا كالكافر عند المكفر والا فكغيره وبعرها لنا
يعتبر في حق نفسه فقط لنا ان الادلة لا تنهض دونه قالوا فاسق فرد
قوله كالكافر والصبي واجيب بان الكافر ليس من الامة والصبي
لقصوره ولو سلم فيقبل على نفسه **اقول** المجتهد المبتدع لا يخلو اما ان يكفر
بما عنده كالمجسمة والمشبهة وغيرهم او لا يكفر فان لم يكفر فهل ينعقد الا
جماع مع مخالفته اما من كفره فانه يجريه مجرى الكافر واما من لا يعتقد
كفره فقد اختلفوا فيه على ثلثة اقوال احدها ان خلافه لا يعتبر اذ هو
فاسق الثاني انه يعتد به مطلقا حتى انه لا ينعقد الاجماع مع مخالفته
واليه مال المص الثالث انه يعتبر في حق نفسه لا في حق غيره بمعنى انه
يجوز له مخالفة الاجماع المنعقد دونه ولا يجوز لغيره ذلك واستدل
المص بان ادلة الاجماع ناهضة بالاعتداد بقوله ولا تنهض دونه
كقوله تع ويتبع غير سبيل المؤمنين وكقوله عم امتي لا تجتمع على الخطا
احتج المخالف بانه فاسق فلا يقبل قوله قياسا على الكافر والصبي في عدم الاجماع
عدم التحرز من الكذب والجواب ان الكافر ليس من الامة والصبي لعدم

عن

عن استنباط الاحكام عن مداركها بخلاف هذا ولو سلم عدم قبول
قوله في حق الغير فيقبل قوله على نفسه لان الظاهر انهم اذا جمعوا
على ما يكون بخلاف قوله فعدم موافقته لا يعتبر للتهمة بخلاف ما اذا
اجمعوا على ما يوافقه لبعده عن التهمة **قال** مسئلة لا يختص الاجماع
بالصحابة وعن احمد قولان لنا الادلة السمعية قالوا اجماع الصحابة
قبل مجيء التابعين وغيرهم على ان ما لا قطع فيه سائغ فيه الاجتهاد فلو
اعتبر غيرهم خولف اجماعهم ويتعارض الاجماعان واجيب بانه
لازم في الصحابة قبل تحقق اجماعهم فوجب ان يكون ذلك مشروطا
بعدم الاجماع قالوا لو اعتبر لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة واجيب
بفقد الاجماع مع تقدم المخالفة عند معتبرها **اقول** ذهب المحققون
الى ان الاجماع غير مختص بالصحابة بل هو حجة في كل عصر وخالف
في ذلك داود واصحابه من اهل الظاهر وعن احمد روايتان
احدهما مثل هذا والاخرى كمذهب المحققين والحق ما ذهب اليه
المحققون فان الادلة السمعية عامة في كل عصر ولا مخصص احتج
المخالف بوجهين الاول ان التابعين لو كان اجماعهم حجة لزم

تعارض الاجماعين والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان
الصحابة قد اجمعوا على تحريم المخالفة فيتعارض اجماع الصحابة واجماع
التابعين واما بطلان التالي فظاهر لاستلزامه بطلان احد الاجماعين
والجواب ان هذا الالزام عايد في الصحابة فانهم قبل اتفاقهم على الحكم
اجمعوا على جواز الاجتهاد والمخالفة وبعد الاجماع اجمعوا على تحريم
الاجتهاد فما هو جوابكم هنا فهو جوابنا هناك وطريق الجواب في البابين
ان يقول الاجماع الاول وقع مشروطا بعدم اجماع على الحكم فحين حصل
الاجماع زال شرط الاجماع الاول فزال لزوال شرطه الثاني لو اعتبر
اجماع التابعين لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة والتالي باطل فالمقدم
مثله والشرطية ظاهرة والجواب ان الاجماع هنا غير حاصل لتقدم الخلاف
هذا عند من يعتبر في الاجماع عدم سبق الخلاف اما من لا يعتبره فانه
يطعن في ابطال التالي قال مسئلة لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين كاجماع
غير ابن عباس على العول وغير ابي موسى على ان النوم ينقض الوضوء
لم يكن اجماعا قطعيا لان الادلة لا يتناوله والظاهر انه حجة لبعد ان
يكون الراجح متمسك المخالف اقول اختلف الناس في اجماع الاكثر هل يكون

اجماعا

اجماعا ام لا كاجماع غير ابن عباس على العول وغير ابي موسى على ان
النوم ناقض للوضوء فذهب الاكثر الى انه ليس باجماع ونقل عن ابن
جرير الطبري وابي بكر الرازي وفي احدى الروايتين عن احمد انه اجماع
واختار المص الاول وذلك لان الادلة السمعية لا يتناول مثل هذه
الصورة ضرورة كون المجمعين هو بعض المؤمنين وجاز ان يكون الحق في
البعض الآخر وربما احتج المخالف بان الامة كما يطلق على الجميع فقد يطلق
على الاكثر فيكون الادلة عامة للقسمين والجواب المنع من الاطلاق
الحقيقي ثم اختلف القايلون بانه لا يكون اجماعا هل يكون اجماعا
هل يكون حجة ام لا فذهب قوم الى الاول واليه مال المص وآخرون
الى الثاني واستدل المص بان احد القولين لا بد وان يكون حقا
ولا يجوز ان يقال ان قول الاقل راجح فانه من المستبعد اجماع الخلق
الكثير سوى من شذ على الخطأ ويكون الحق هو متمسك ذلك الشاذ
قال مسئلة التابعي المجتهد معتبر مع الصحابة فان نشأ فعند اجماعهم فعلى
انقراض العصر لنا ما تقدم واستدل لو لم يعتبر لم يسوغوا اجتهادهم معهم
كسعيد بن المسيب وشريح والحسن ومسروق وابي وايل والشعبي وابن جبير

غيرهم وعن ابي سلمة تذاكرت مع ابن عباس وابي هريرة في عدة
الحامل للوفاة فقال ابن عباس ابعد الاجلين وقلت انا بالوضع فقال
ابوهريرة انا مع ابن اخي واجيب بانهم انما سوغوه مع اختلافهم
اقول اختلفوا في التابعي اذا كان مجتهدا في عصر الصحابة هل ينعقد
اجماع الصحابة مع خلافه ام لا فذهب اصحاب الشافعي واكثر
المتكلمين واصحاب ابي حنيفة الى عدم الانعقاد وذهب آخرون الى
الانعقاد دونه هذا اذا كان مجتهدا حالة الخلاف واما اذا بلغ بعد
اجماعهم على الحكم فمن اشترط انقراض العصر في الاجماع اعتد
بخلافه ههنا ومن لم يشترط لم يعتد به والدليل على ما اختاره المص
وهو عدم انعقاد الاجماع في الصورة الاولى ان الصحابة
ح بعض المؤمنين وبعض الامة فلا يكون اتفاقهم على الحكم اتفاق
كل الامة فلا يكون الاجماع حاصلا واستدل القائلون بهذا
القول بان الصحابة سوغت الاجتهاد للتابعين كسعيد بن المسيب
وشريح والحسن ومسروق وابي وايل والنخعي وابن جبير حتى نقل
انه سئل ابن عباس عن نذر ذبح الولد فقال اسئلوا مسروقا فلما

اتاه السايل بجوابه تبعه وروى عن ابي سلمة بن عبد الرحمن بن
عوف انه قال تذاكرت انا وابن عباس وابوهريرة في عدة الحامل للوفاة
فقال ابن عباس ابعد الاجلين وقلت انا بالوضع فقال ابوهريرة انا مع
ابن اخي وكان تابعيا فلو كان قول التابعي غير معتد به لما سوغ لهم الا
جتهاد زمن الصحابة والجواب ان هذه الصور التي نقلتموها انما هي صور
وقع الخلاف فيما بين الصحابة ونحن نجوز اجتهاد التابعي في تلك الصورة
اما في صورة الاتفاق فلا فاذن الاولى الاعتماد على الدليل الاول قال
مسئلة اجماع المدينة من الصحابة والتابعين حجة عند مالك وقيل محمول
على روايتهم متقدمة وقيل على المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة
والصحيح التعميم لنا ان العادة تقضي بان مثل هذا الجمع المحصور من العلماء
اللاحقين بالاجتهاد لا يجمعون الا عن راجح فان قيل يجوز ان يكون
متمسك غيرهم ارجح ولم يطلع عليه بعضهم قلنا العادة تقضي باطلاع الاكثر
والاكثر كاف فيما تقدم واستدل بجواز ان المدينة تنفي خبثها وهو بعيد
وبتشبيه علمهم بروايتهم ورد بانه تمثيل بلا دليل مع ان الرواية ترجح
بالكثرة بخلاف الاجتهاد اقول نقل عن مالك انه قال اجماع اهل المدينة

حجة والاكثرون على خلاف ذلك وقيل اندعى بذلك ان روايتهم
متقدمة على رواية غيرهم وقيل اعنى بذلك قبول اجماعهم على المنقو لان
المستمرة كالاذان والاقامة لحصول الرسول عم عندهم فهم اعرف
بالناسخ والملم عمم الحكم واستدل بان العادة تقضي بان مثل هذا الجمع
المنحصر من العلماء اللاحقين بالاجتهاد لا يجمعون الا عن راجح وذلك
مما يوجب رجحان قولهم وانما قال مثل هذا الجمع احترازا من اجماع اليهود
والنصارى على ما سلف وقال المنحصر احترازا عن قول النظام ان
الاجماع لا يتحقق لانتشار الامة لا يقال يجوز ان يكون متمسك غيرهم
راجحا ولم يطلع بعضهم على ذلك المتمسك لانا نقول العادة يوجب اطلاع
الاكثر على ذلك المتمسك فان اهل المدينة لمصاحبتهم للرسول عم بعد
عنهم عدم اطلاعهم على نقل تلك الحجة والاكثر كاف على ما تقدم وفي
انه لا اعتبار بذلك فان العادة كما تقضي باستبعاد تمسك اهل
المدينة عن غير حجة كذلك تقضي باستبعاد تمسك عن اهل المدينة
بغير حجة مع كثرة المجتهدين وانتشارهم فالعبرة اذن انما هو بقول
الجميع ولا اعتبار بالمواضع واستدل من نفر مذهب مالك بوجهين

الاول

الاول قوله عم ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد
والخطاء من الخبث فيكون منفيا وهذا الاستدلال بعيد
لان النقل ممنوع وان سلم فليس بدال على ان اجماع غيرهم ليس
بحجة ولا على ان اجماع المدينة دون قول غيرهم حجة وايضا فان
الخبث ليس بعام قطعا فان انعلم اشتمال قول بعض اهل المدينة
على الخطاء واذا لم يكن عاما لم يكن حجة الثاني ان روايتهم
متقدمة على رواية غيرهم فيكون عملهم متقدما بيان الشرطية
ان روايتهم انما كانت متقدمة لما ان اطلاعهم على قول
الرسول عم اكثر من اطلاع غيرهم عليه وهذا المعنى موجود في
العمل فيكون عملهم مقدما واما بيان المقدم فظاهر والجواب
ان تشبيه عملهم بروايتهم تمثيل الا دليل على الجمع مع قيام الفارق
وذلك لان الرواية تترجح بالكثرة بخلاف الاجتهاد واذا
قام الفرق بين الرواية والاجتهاد لم يكن القياس صحيحا
وايضا الرواية مستندة الى السماع ولما كان اهل المدينة
اقرب الى السماع من غيرهم كان قولهم ارجح من قول غيرهم

بخلاف الاجتهاد الذى طريقه واحدة قال مسئلة لا ينعقد
الاجماع باهل البيت وحدهم خلافا للشيعة ولا بالائمة الاربعة
عند الاكثرين خلافا ولا بابى بكر وعمر عند الاكثرين قالوا
عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى اقتدوا
باللذين من بعدى قلنا يدل على اهلية اتباع المقلد ومعا
بمثل اصحابى كالنجوم وخذوا شطر دينكم من الحميرا اقول ذهبت
الشيعة الى ان اجماع اهل البيت حجة وذهب آخرون الى
ان اجماع الائمة الاربعة حجة وهو منقول عن احمد وذهب
آخرون الى ان اجماع الشيخين حجة وخالف الاكثر فى هذه
المسائل اما الشيعة فقد استدلوا بقوله تعالى إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ
لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا
والخطأ رجس فيجب ان يكون منتفيا عنهم واما من قال بكون
اجماع الاربعة حجة فاستدل بقوله عم عليكم بسنتى وسنة الخلفاء
الراشدين من بعدى عضوا عليها بالنواجذ واحتج من
جعل قول الشيخين حجة بقوله عم اقتدوا باللذين من بعدي

ابي بكر

ابي بكر وعمر والجواب عن هذين الخبرين انهما يدلان على
اهلية اتباع المقلد للاربعة وللشيخين لا على ان قولهم حجة و ايضا
هو معارض بقوله عم اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
مع ان قول الواحد منهم ليس بحجة اجماعا وبقوله عم خذوا شطر دينكم
من الحميرا مع ان قولها ليس بحجة قال مسئلة لا يشترط عدد التواتر
عند الاكثر لنا دليل السمع فلو لم يبق الا واحد فقيل حجة لنحو
السمعى وقيل لا لمعنى الاجتماع اقول اختلف الناس فى اشتراط
عدد التواتر فى المجمعين فمن استدل بالعقل وهو عدم تصور
الخطاء على المجمعين كامام الحرمين وغيره يلزمه ذلك ومن استدل
بالسمع اختلفوا فمنهم من اشترط والاكثر على خلافه والدليل عليه
ان دليل السمع عام ليس فيه اشعار باشتراط عدد التواتر فيجرى
على عمومه الا بعد ظهور المخصص واختلف الناس فى ما اذا لم
يبق والعياذ بالله من امة محمد عم سوى واحد هل يكون حجة
ام لا فذهب قوم الى انه يكون حجة لدخوله تحت الامة فان
الواحد يطلق عليه لفظ الامة كما فى قوله تعالى ان ابراهيم كان امة

والاصل الحقيقة ومنهم من منع لان الاجماع لا يُعقل من
الواحد فان معناه لا يعقل الا بين اثنين فصاعدًا قال مسئلة
اذا افتى واحدٌ وعرفوا به ولم ينكره احد قبل استقرار المذاهب
فاجماع او حجة وعن الشافعي ليس اجماعًا ولا حجة وعنه خلافه
وقال الجبائى اجماع بشرط انقراض العصر ابن ابي هريرة ان كان
فتيًا لا حكمًا لنا سكوتهم ظاهر في موافقتهم فكان كقولهم الظاهر فيه
نص دليل السمع المخالف يحتمل انه لم يجتهد او وقف او خالف
فتروّي او وقرا وهاب فلا اجماع ولا حجة قلنا خلاف الظاهر
لان عادتهم ترك السكوت الآخر دليل ظاهر لما ذكرنا لا يجب
انقراض العصر يُضعّف الاحتمال ابن ابي هريرة العادة فى
الفتيا لا فى الحكم واجيب بان الفرض قبل استقرار المذاهب
اما اذا لم ينتشر فليس بحجة عند الاكثر اقول اختلف الناس في
انه اذا افتى واحد من اهل الاجتهاد بحكم وعرفه الباقون
قبل استقرار المذاهب ولم ينكروه فقال قوم انه يكون اجماعًا
وهو مذهب بعض اصحاب الشافعي واكثر اصحاب ابي حنيفة

وهو احدى

[illegible]

وهو احدى الروايتين عن الشافعي ونقل عنه خلاف هذا
وهو انه لا يكون اجماعًا وهو مذهب بعض الحنفية وقال ابو
علي بن ابي هريرة من اصحاب الشافعي انه يكون اجماعًا ان
كان فتيا وان كان حكمًا من حاكم لا يكون اجماعًا بان سكوتهم
وترك الانكار دالّ على الموافقة والّا لزم الذنب وهو منتفٍ
بالاصل فاذن لا فرق بين ترك الانكار وبين القول بالحكم
فى اعتقاد الحكم فالادلة السمعية الدالة على حقية الاجماع كما تتناول
صورة القول تتناول صورة السكوت احتج المخالف بان سكوتهم
يحتمل وجوهًا احدها انه لم يجتهد فى ذلك الحكم فلا يجوز الانكار وثانيها
انه يكون قد اجتهد ولم يصل الى الحكم بل توقف فلا يجوز له الا
نكار وثالثها ان يكون قد خالف ما افتى به المفتي غير انه تروّى
وتفكّر حالة السكوت فى تحصيل وقت يتمكن من اظهاره ورابعها
ان يكون قد وقّر القائل او هابه وخشي ثوران الفتنة
كما نقل عن ابن عباس انه وافق عمر فى مسئلة العول واظهر
الخلاف بعده وقال هبته وكان مهيبًا وخامسها ان يكون ترك

الانكار لانه ترى ان كل مجتهد مصيب وسادسها انه ترك
الانكار بناء منه على ان غيره قد انكر عليه وكفاه مؤنة الا
نكار وهو مخطئ فيه ومع هذه الاحتمالات كيف يجزم بانه
سكت عن الرضا واجاب المص بانه خلاف الظاهر فان عادتهم
اظهار الانكار على المخالف واعلم ان هذا الجواب عندى ضعيف
لان الانكار انما يجب اذا كانوا قايلين بخلاف ما افتى اما
مع هذه الاحتمالات فلا ولا شك فى حصول الاحتمالات واحتج
من قال بانه يكون حجة لا اجماعا بانه دليل ظاهر ان من العادة
انه لو كان على الخطأ لانكر واعليه لكنه لا يكون اجماعا للاحتمالات
واحتج الجبائى بان هذه الاحتمالات وان كانت قوية لكن عند
انقراض المخالف بضعف هذه الاحتمالات فيكون الاجماع
ظاهرا واحتج ابن ابى هريرة بان العادة تحيل ترك الانكار
للخطأ فى الفتيا دون الحكم فان الفقها يحضرون مجالس الحكام
شاهدين خطأهم ويتركون الانكار عليهم اما لمهابتهم او
لغير ذلك والجواب ان صورة الفرض انما هى ترك الانكار

قبل

قبل استقرار المذاهب وفى تلك الحالة يجوز انكار حكم الحاكم كما يجوز انكار قول المفتى
ظاهرا فلا يتحقق الفرق واعلم ان الناس اختلفوا فى ما اذا ذهب احد من
اهل الاجتهاد الى حكم ولم ينتشر بين اهل عصره ذلك المذهب هل يكون اجماعا
ام لا فذهب المحققون الى انه لا يكون اجماعا لان شرط الاجماع علم اهل
الحل والعقد بالحكم والافتاء به والتقدير عدم علمهم بذلك ولا
يكون ايضا حجة **قال** مسئلة انقراض العصر غير مشترط عند المحققين وقال
احمد وابن فورك يشترط وقيل فى السكوتى وقال الامام ان كان عن
قياس لنا دليل السمع واستدل بانه يؤدى الى عدم الاجماع للتلاحق
واجيب بان المراد عصر المجمعين الاولين ولا مدخل للاحق قالوا يستلزم
الغاء الخبر الصحيح بتقدير الاطلاع عليه قلنا بعيد وبتقديره فلا اثر
لمع القاطع كما لو انقرضوا قالوا لو لم يشترط المنع المجتهد من الرجوع
عن اجتهاده قلنا واجب لقيام الاجماع قالوا لو لم يعتبر مخالفته لم
يعتبر مخالفة من مات لان الباقى كل الامة قلنا التزم بعض والفرق
ان هذا قول من وجد من الامة فلا اجماع **اقول** ذهب المحققون الى
ان انقراض العصر غير شرط فى الاجماع بمعنى انه اذا اتفق اهل العصر

على حكم كان حجة وان لم ينقرضوا وذهب احمد بن حنبل وابو بكر بن
فورك الى اشتراط وذهب بعض الناس الى التفصيل وذكروا فيه وجهين
الاول قال قوم ان كان الاجماع هو السكوتي كان الانقراض شرطا
والا فلا الثاني قال امام الحرمين ان كان الاجماع حصل عن قياس كان
شرطا والا فلا واستدل على عدم الاشتراط مطلقا بالادلة السمعية
فانها عامة غير موقوفة على الانقراض واستدل بعض القائلين بهذا
القول انه لو كان شرطا لم يتحقق الاجماع والتالي باطل لانا نبحث على
تقدير تحققه فالمقدم مثله بيان الشرطية انه ما من عصر من الاعصار ينقرض
اهله على قول الا ويوجد قوم آخرون قبل انقراضهم ويحصل تلاحق كل عصر
باهل عصر آخر فلو جوزنا للاحقين المخالفة لم يحصل الاجماع اصلا
واجاب المص عن هذا الدليل بان المراد انقراض عصر المجمعين الاولين
عند حدوث الواقعة واعتبار موافقة من ادرك ذلك الوقت من
المجتهدين لا من ادرك عصرهم او ان يقال لا مدخل للاحق في
الاجماع وان كان الانقراض شرطا ويكون فائدة الاشتراط
ظهور فكرا ومحصل اجتهاد المجمعين الاولين فيكون الخلاف منهم سائغا

بخلاف

بخلاف التابعي ما احتج من اشترط انقراض العصر بانه لو لم يجز الخلاف قبل
الانقراض لجاز لهم الغاء الخبر الصحيح الدال على خلاف ما اجمعوا عليه اذا
ظهر لهم بعد الاجماع والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة والجواب
ان هذا الفرض بعيد فان علماء العصر من المستبعد اجماعهم واتفاقهم الا
بعد البحث والاجتهاد وعدم الاطلاع على الخبر الصحيح بعد البحث
مستبعد جدا ولو سلم وجود الخبر لكنه لا اثر له مع الاجماع القاطع كما لا
تاثير له بعد الانقراض واحتجوا ايضا بانه لو لم يشترط الانقراض
لكان المجتهد ممنوعا من الرجوع عن اجتهاده فلو لم يجز لزم ما
ذكرناه والجواب الطعن في استحالة التالي فانه قد يجب ترك الرجوع
عن الاجتهاد اذا حصل الاجماع ه واحتجوا ايضا بانه لو لم يعتبر
مخالفة اللاحق باهل العصر المتفقين لم يعتبر مخالفة من مات
والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان اللاحق لو لم يعتبر خلافه
لكان ذلك انما هو لان المجمعين كانوا هم كل الامة فلم يعتد بالخلاف
اللاحق وهذا المعنى موجود في صورة الموت فانهم بعد الموت يصدق
عليهم انهم كل الامة وقد اتفقوا بشيء فيكون اجماعا واما بطلان التالي

خطاء
فيها فى واجاب المص بان التالى قد التزم به بعض الناس وبا
الفرق بين الصورتين وذلك لان فى صورة الموت الخلاف قول
من وجد من الامة فلا يكون الاجماع متحققا وفى صورة اللاحق
لايكون هذا الحكم ثابتا ومع الافتراق يبطل القياس **قال** مسئلة
لا اجماع الا عن سند لانه يستلزم الخطأ ولانه يستحيل عادة قالوا
لو كان عن دليل لم يكن له فايدة قلنا فايدته سقوط البحث
وحرمة المخالفة وايضا فانه يوجب ان يكون عن غير دليل فلا قايل به
اقول ذهب المحققون الى ان الاجماع لا يحصل الا عن دليل وتحقيق
وذهب آخرون الى انه يجوز الاجماع لا عن دليل بان يوفقهم الله تع
لاختيار الصواب من غير مستند والدليل على المذهب الاول وجهان
الاول ان الاجماع من غير دليل خطأ منفى عن الامة فالاجماع
من غير دليل منفى الثانى انه يستحيل عادة اجماع الخلق الكثير على الحكم
من غير دليل واحتج المخالف بان اجماعهم لو كان عن دليل لما كان
للاجماع فايدة والتالى باطل اتفاقا فالمقدم مثله الشرطية ان الا
جماع اذا كان عن دليل لما كان التمسك باصل الاجماع فايدة اولى

من التمسك بالاجماع لان احتمال الخطأ فى الاول بعد من الثانى لا
شتماله عليه وعلى زيادة والجواب لا نسلم عدم الفايدة بل ههنا فوايد
من جملتها سقوط البحث والاجتهاد عن المجتهد ومنها تحريم المخالفة
بعد الاجماع وقبله قد كان يجوز له مخالفة ذلك الدليل ثم يقول ان
هذا القول يوجب ان يكون الاجماع دايما عن غير دليل وهو
هرية
باطل بالاتفاق **قال** مسئلة قد يجوز ان يجمع عن قياس ومنعت الظا
الجواز بعضهم الوقوع لنا با نقطع بالجواز كغيره والظاهر الوقوع كاما تمة
ابى بكر وتحريم شحم الخنزير واراقة نحو الشيرج **اقول** اختلف الناس فى
جواز وقوع الاجماع عن قياس فذهبت الشيعة وداود واصحابه
الى المنع من ذلك وذهب آخرون الى جوازه ثم اختلفوا فى الوقوع فنفى
منه البعض واثبته الآخرون وجوز بعضهم الاجماع عن القياس الجلى
دون الخفى واستدل المص بانا نقطع بالجواز كغيره من الاجماعات
فانه لو فرض موجودا لم يلزم منه محال وهذا هو معنى الجايز واستدل
على الوقوع باجماع الصحابة على امامة ابى بكر فانها وقعت عن القياس
نا
حتى قال بعضهم رضيه رسول الله صلى الله عليه وآله لديننا فلا نرضاه لدنيا

قاسوا الامامة العامة على امامة الصلوة وايضا اجمعوا على تحريم شحم الخنزير
بالقياس على تحريم لحمه واجمعوا على اراقة الشيرج والدبس السيال اذا
ماتت فيه فارة بالقياس على السمن وغير ذلك من الوقايع المأثورة عنهم
واذا اجمعوا على اراقة الشيرج والدبس ووقع الاجماع عن الاجتهاد
واجماعهم حجة كان مثل هذا الاجماع حقا ولقائل ان يمنع حصول
الاجماع فيما ذكر ولو سلم لكن لم لا يجوز ان يكون اجماعهم مستندا الا
الى القياس **قال** مسئلة اذا اجمع على قولين واحدث قول ثالث منعه
الاكثر كوطي البكر وقيل يمنع الرد وقيل مع الارش فالرد مجانا ثالث
وكالجد مع الاخ قيل المال كله وقيل المقاسمة فالحرمان ثالث وكالنية في
الطهارات قيل تعتبر وقيل في البعض فالتعميم بالنفي ثالث وكالفسخ
بالعيوب الخمسة قيل نفسخ بها وقيل لا فالفرق ثالث وكام مع زوج او
زوجة واب قيل ثلث وقيل ثلث ما بقي فالفرق ثالث والصحيح التفصيل
ان كان الثالث يرفع ما اتفقا عليه فممنوع كالبكر وكالجد وكالطهارات
والا فجايز كفسخ النكاح ببعض وكالام فانه يوافق في كل صورة مذهبا
لنا ان الاول مخالف للاجماع فمنع بخلاف الثاني كما لو قيل لا تقتل مسلم

يذمي

يذمي ولا يصح بيع الغايب وقيل يقتل ويصح لم يمنع يقتل ولا يصح
وعكسه بالاتفاق **اقول** اختلف الناس في الامة اذا افترقوا الى فرقتين
احديهما قالت بقول والاخرى قالت بقول آخر هل يجوز احداث
قول ثالث ام لا فذهب الجمهور الى المنع وهو قول الشيخ ابي جعفر
الطوسي من الشيعة مثال ذلك انهم اختلفوا في وطي البكر فقال بعضهم
انه يمنع الرد من المشتري اذا وجد به عيبا وقال آخرون انه يجوز
للمشتري الرد مع الارش فالقول بالرد مجانا من غير ارش قول
لم يقل به احد وايضا اختلفوا في الجد مع الاخ فقال بعضهم المال كله
للجد وقال آخرون بان المال لهما فالقول بان الجد ليس له شيء قول
ما نقل به احد ايضا اختلفوا في اشتراط النية في الطهارة فقال
قوم انها شرط في الجميع وقال آخرون انها شرط في التيمم فالقول
بكونها غير شرط في شيء من الطهارات قول لم يقل به احد وايضا اختلفوا
في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة وهي الجذام والبرص والجنون مع الرتق
والقرن في الزوجة والجب والعنة في الزوج فقال بعضهم بالفسخ بها
اجمع وقال آخرون بعدم الفسخ بها اجمع فالقول بكون البعض موجبا

للفسخ دون البعض قول لم يقل به احد وايضا اختلفوا في الابوين
مع الزوج فقال بعضهم للزوج حصة من الاصل وللام ثلث الاصل
وللاب الباقي وقال آخرون للزوج حقه وللام ثلث الباقي
وللاب الثلثان ثم جعلوا حكم الزوجة حكم الزوج لمن اعطى الام
ثلث الاصل في مسئلة الزوج اعطاها الثلث هنا ومن اعطاها
في الاول ثلث الباقي اعطاها هنا ثلث الباقي فالقول باعطا
الام هنا ثلث الاصل في احدى المسئلتين وثلث الباقي في
الاخرى قول ثالث وذهب آخرون الى الجواز مطلقا والحق
في ذلك التفصيل وهو ان يقول ان كان القول الثالث يلزم
منه ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه والا فانه جايز مثال
الاول رد الموطوءة البكر المشتراة فان البعض منع منه الا مع
الارش فقد اتفقوا على امتناع الرد بغير ارش فلو جوزنا الرد
مجانا لزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز فان الفريقين اتفقوا
على ان له حظا من المال فالقول بحرمانه خارق لهذا الاجماع
فكان باطلا وكالنية فان الفريقين اتفقوا على اشتراطها في

البعض وهو التيمم فالقول بتعميم نفي الاشتراط خارق لهذا
الاجماع ومثال الثاني اختلافهم في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة
فان من قال بفسخ النكاح ببعضها دون البعض يكون موافقا
لكل واحد من الفريقين في صورة ولا يلزم منه خرق الاجماع
وكمسئلة الام فان من قال بان الام تعطى ثلث الاصل مع الزوج
وثلث الباقي مع الزوجة لم يكن قد خرق الاجماع وقال في كل صورة
بمذهب والدليل على هذا التفصيل ان الاول خارق للاجماع
كما صورناه فيكون باطلا بخلاف الثاني فانه لا يلزم منه خرق
الاجماع وايضا فانه يلزم ان من وافق مذهب ابي حنيفة او
الشافعي او غيرهما في مسئلة وجب عليه موافقته في كل منهما
ذلك باطل باتفاق فان الشافعي لما قال لا تقتل مسلم بذمي
فقال انه لا يصح بيع الغايب وقال ابو حنيفة انه تقتل ويصح
بيع الغايب فلو ان قايلا ذهب الى المسئلة الاولى موافقا للشافعي
والى الثانية موافقا لابي حنيفة او بالعكس لم يكن ممنوعا
اجماعا قال قالوا فصل ولم يفصل احد فقد خالف الاجماع قلنا

عدم القول به ليس قولاً بنفيه والا امتنع القول في واقعة تجدد
وتحقق بمسئلتي الذمي والغايب قالوا يستلزم تخطئة كل فريق
وهم كل الامة قلنا الممتنع تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه
لا الآخر اختلافهم دليل انها اجتهادية قلنا ما منعناه لم يختلفوا
فيه ولو سلم فهو دليل قبل تقرر اجماع مانع منه قالوا لو كان لانكر
لما وقع وقد قال ابن سيرين في مسئلة الام مع زوج واب بقول ابن
عباس وعكس آخر قلنا لانها كالعيوب الخمسة فلا مخالفة
للاجماع اقول لما ذكر الحق عنده وهو التفصيل شرع في كلام المخالفين
فاستدل من قال لا يجوز الفصل فيما لم تفصل الامة فيه لانه لو
فصل لكان خارقا للاجماع والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية
ظاهرة والجواب المنع من الشرطية فان عدم القول بالفصل ليس
قولاً بعدم الفصل فان عدم القول لو كان قولا بالعدم لما جاز
احداث قول في واقعة متجددة لم يكن لاهل العصر الاول فيها
قول اذ عدم القول قول بالعدم على هذا التقدير ولما كان التالي
باطلاً قطعا فكذا المقدم وهو عدم الفرق وتحقق هذا البحث يعني

ما ذكر من ان عدم القول بالتفصيل ليس قولاً بعدمه بمسئلتي الذمي
والغايب على ما اوضحناه اولاً حيث جوزنا فيهما التفصيل وان لم
يقل به احد قالوا القول بالفصل لو كان حقاً لزم اجماع كل الامة على
الخطأ والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان من قال بالتحريم في
المسئلتين يكون مصيبا في احديهما دون الاخرى ومن قال بالتحليل
فيهما يكون مصيبا في احدى المسئلتين دون الاخرى فيكون كل قوم قد
اخطأ وان تعددت الاسباب والجواب ان الممتنع انما هو تخطئة الامة
فيما اتفقت عليه والا لزم ان من افتى بصواب في حكم ان يكون مصيبا
في كل الاحكام وهو باطل قطعا واحتج الآخرون القائلون بالجواز
بان اختلافهم في الحكم دليل على انه حصل عن الاجتهاد فيكون الاجتهاد
سايغا والقول الثالث حدث عن اجتهاد فيكون سايغا والجواب من
وجهين الاول ان الذي منع الجميع من احداثه انما هو قول يستلزم ابطال
ما اتفقوا عليه كالجد وامثاله مما مضى وما اتفقوا عليه ليس من صور الخلاف
فلا يجوز فيه الاجتهاد الثاني وهو عام ان الاختلاف دليل على تسويغ الا
جتهاد لا مطلقا بل قبل تقرر اجماع مانع منه والامة لما اتفقت على القولين

حصل الاجماع المانع من احداث الثالث فمنعت من الاجتهاد واحتجوا
ايضًا بانه لو لم يجز احداث القول الثالث لما وقع من الصحابة مع عدم الانكار
والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان التالي الوقايع
المشهورة بينهم ومنها انهم اختلفوا في مسئلة زوج وابوين وزوجة وابوين
فقال ابن عباس للام ثلث الاصل وقال الباقون للام ثلث الباقي
واحدث ابن سيرين قولا ثالثا فقال في صورة الزوج بقول ابن عباس
دون الزوجة وقال بعض التابعين بعكس هذا القول والجواب ان لا
خلاف في مثل هذه الصور لا ترفع حكمًا مجمعًا عليه فيكون كالعيوب الخمسة
الموجبة لفسخ النكاح لو قيل بالفرق فيها على ما سلف ولا يكون الفارق خالفا
للاجماع قال مسئلة يجوز احداث دليل آخر او تاويل آخر عند الاكثر
لا لمخالفة لهم مجاز وايضا لو لم يجز لانكر ولم يزل المتأخرون يستخرجون
الادلة والتاويلات قالوا متبع غير سبيل المؤمنين قلنا ما دل فيما
اتفقوا والا لزم المنع في كل متجدد قالوا انا مأمورون بالمعروف قلنا
معارض بقوله وينهون عن المنكر فلو كان منكرًا لنهوا عنه اقول اختلف
الناس فيما اذا استدلت الامة بدليل او تأولت تاويلًا هل يجوز

لمن

لمن بعدهم احداث دليل آخر وتاويل آخر على ذلك الحكم فالمحققون
جوزوه ونفاه الاقل ونقل المرتضى من اصحابنا ان بعضهم جوزا
حداث دليل ثان ولم يجوز احداث تاويل ثان لانه يجري مجرى
المذهب ولا يجوز احداث مذهب ثان اتفاقًا والسيد فرق
بين المذهب والتاويل بان التاويل يجري الادلة فان من
تاول وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة بان الى واحد الآلاء
جاز لمن بعدهم التاويل بحذف المضاف وبقي التقدير الى
نعم ربها ناظرة ويكون قد اشترك التاويلان في رفع الروية
عنه تعالى واحتج المص بان احداث الدليل او التاويل لا ينافي ما
اجمعوا عليه من الحكم فجاز احداثه وايضًا لو لم يجز احداث دليل
وتاويل لم يكن سالفا سابقا لانكر الوقوع والتالي باطل فان
المتأخرين دائما يستخرجون الادلة والتاويلات من غير انكار
واستدل المخالف بوجهين الاول قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين
وهو عام في الحكم والدليل والتاويل والجواب التوعد على
مخالفة ما اتفقوا عليه وبقي الدليل الثاني لم يتفقوا عليه اذ الفرض

هذا ولم يجر على هذا التاويل لزم المنع من كل قول متجدد لم
يتعرض له الاوايل الثاني قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس
تامرون بالمعروف ومقتضى هذا الامر بكل معروف فلو كان الدليل
الثاني من المعروف لوجب ان يكون مامورا به والجواب
المعارضة بقوله وتنهون عن المنكر مقتضاه النهي عن كل
منكر ولو كان الدليل الثاني منكرا لنهوا عنه واعلم انه لا خلاف
في انهم لو اجمعوا على انكار الدليل الثاني او التاويل الثاني
لما جاز احداثه قال مسئلة اتفاق العصر الثاني على احد قولي
العصر الاول بعد ان استقر خلافهم قال الاشعري واحمد بن
الامام والغزالي ممتنع وقال بعض المجوزين حجة والحق انه بعيد
الا في القليل كالاختلاف في ام الولد ثم زال وفي الصحيح ان
عثمان كان ينهى عن المتعة قال البغوي ثم صار اجماعا الاشعري
العادة تقضي بامتناعه واجيب بمنع العادة وبالوقوع قالوا لو وقع
لكان حجة فيتعارض الاجماعان لان استقرار خلافهم دليل اجماعهم
على تسويغ كل منهما واجيب بمنع الاجماع الاول ولو سلم فمشروط بانتفاء

القاطع كما لو لم يستقر خلافهم اقول اذا افترق اهل العصر الاول
الى قايلين بالحكم والى قايلين بخلافه فهل يجوز اتفاق اهل
العصر الثاني على احد القولين ام لا قال الاشعري واحمد وامام
الحرمين والغزالي الى ان ذلك ممتنع وقال جماعة من المعتزلة
ومن اصحاب الشافعي وابي حنيفة ان ذلك جائز وهو مذهب
السيد المرتضى والمجوزون اختلفوا فمنهم من قال انه حجة ومنهم من
لم يقل بذلك وقال المص ان هذا بعيد لم يقع الا في القليل كما اختلفوا
في بيع ام الولد ثم زال ذلك الخلاف بين التابعين واتفقوا على عدم
الجواز بعد ذلك وكذلك نقل عن عثمان انه كان يمنع عن المتعة ثم
صار اجماعا عندهم كذا ذكره البغوي واحتج الاشعري على الا
متناع بوجهين الاول العادة فانها قاضية بامتناع مثل هذا
الاجماع والجواب المنع من العادة وايضا كيف يدعى قضاء العادة
بالمنع مع وقوعه على ما نقلناه في ام الولد وغيرها الثاني لو اجمعوا
بعد الاختلاف المستقر لتعارض الاجماعان والتالي باطل فا
لمقدم مثله بيان الشرطية ان الامة اذا اختلفت على قولين

واتفق اختلافهم فقد اجمعوا على تسويغ الاخذ بكل واحد من القولين
والتخيير فلو اجمعوا بعد ذلك على احد الاجماعين لحرمت مخالفته
ولم يجز التخيير وذلك يستلزم التعارض واما بطلان التالي فانه ظاهر
لاستلزامه اجماع الامة على الخطأ والجواب من وجهين احدهما
لا نسلم ان اختلافهم يستلزم الاجماع على الاخذ بكل واحد من
القولين والتخيير بينهما الثاني لو سلم وجود الاجماع الاول لكنا
نقول انه مشروط بانتفاء الاجماع الثاني فاذا وجد الاجماع الثاني
فقد زال شرط الاجماع الاول فزال لزوال شرطه كما في حالة عدم استقرار
الخلاف لا يقال لو جوزتم هذا لجاز في كل اجماع ان يكون مشروطا بعدم
اجماع ناسخ له وح لا يستقر الاجماع لانا نقول الاجماع فرق بين
الصورتين وفي هذا الجواب نظر قال المجوز وليس بحجة لو كان حجة
لتعارض الاجماعان وقد تقدم قالوا لم يحصل الاتفاق واجيب بانه
يلزم اذا لم يستقر خلافهم قالوا لو كان حجة لكان موت الصحابي المخالف
يوجب ذلك لان الباقي كل الامة الاحياء واجيب بالالتزام و
الاكثر على خلافه الاخر لو لم يكن حجة لادى الى ان يجتمع الامة الا

على الخطاء

على الخطاء والسمعي يأباه واجيب بالمنع والماضي ظاهر الدخول
لتحقق قوله بخلاف من لم يأت اقول لما كان الجواز ظاهرا لم يذكر الا
ستدلال عليه بل ذكر الاستدلال على انه ليس بحجة فنقول استدل
المجوزون لحدوث الاجماع بعد الخلاف قائلين القائلون بانه ليس
بحجة بثلثة اوجه الاول لو كان حجة لتعارض الاجماعان والتالي باطل
فالمقدم مثله وقد مضى التقرير والجواب عن هذا قد سلف الثاني
ان مثل هذا الاتفاق لا يكون اجماعا لخروج العصر الاول عنه والجواب
انه يلزم على ذلك انه لا يجوز حدوث الاجماع عقيب الخلاف الذي
لم يستقر لخروج العصر الاول عنه والجواب انه يلزم على ذلك انه لا يجوز
حدوث الاجماع والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان قول التا
لو كان حجة لكان موت الصحابي المخالف حجة اذا لم يبق مخالف غيره
والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان قول التابعين انما
يكون حجة بعد حصول الخلاف لكونهم كل الامة الاحياء وهذا المعنى
موجود في الصورة التي ذكرناها فيجب ان يكون الموت موجبا لصحة
القول بتقدير ان يكون القول قبل الموت باطلا وهو باطل والجواب

نحن نلتزم بان قول الباقي حجة وان كان اكثر الاصوليين على خلاف
ذلك واحتج من جوز حدوث الاجماع عقيب الخلاف وجعله حجة
بانه لو لم يكن حجة لادى الى اجماع الامة الاحياء على الخطاء والتالي
باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبطلان التالي بالادلة السمعية
والجواب منع تناول الادلة السمعية فان الاحياء بعض الامة لكون
الماضي داخلا تحت الامة ظاهرا لتحقق قوله بخلاف من لم يأت فانه ليس
بداخل لعدم قوله وقت الاجماع وهذا الفرض يبطل القياس الدال
على مساواة من لم يوجد بمن مضى قال مسئلة اتفاق العصر عقيب الا
ختلاف اجماع وحجة وليس ببعيد واما بعد استقراره فقيل ممتنع
وقال بعض المجوزين حجة وكل من اشترط انقراض العصر قال اجماع
وهي كالتي قبلها الا ان كونه حجة اظهر لانه لا قول لغيرهم على خلافه
اقول الفرق بين هذه المسئلة والتي قبلها ان تلك كان المجمعون
غير المختلفين وفي هذه المجمعون هم المختلفون وقد اختلف الناس
في ذلك فمن اشترط انقراض العصر جوز ذلك ومن لم يشترط انقراض
العصر اختلفوا فمنهم من جوزه وهو قول السيد المرتضى ومنهم من

شخ

منع وهو مذهب الشيخ ابي جعفر الطوسي من الشيعة هذا اذا حدث
الاجماع بعد استقرار الخلاف اما اذا لم يستقر الخلاف فانه يجوز
قطعا ويكون اجماعا وحجة ولا نعرف في ذلك مخالفا واعلم ان الحجج
المذكورة في المسئلة المتقدمة آتية هنا مع ان الجواز هنا اظهر لانه لا
قول لغيرهم على خلاف الاجماع بخلاف المسئلة المتقدمة قال مسئلة
اختلفوا في جواز عدم علم الامة بخبر او دليل راجح اذا عمل على وفقه المجوز
ليس اجماعا كما لو لم يحكموا في واقعة الباقي غير سبيل المؤمنين اقول
اختلف الناس في انه هل يجوز وجود دليل راجح على ما يعارضه او وجود
خبر ويعمل الامة على وفقه مع عدم علمهم بذلك الدليل او الخبر على قولين
منهم من جوزه ومنهم من منع احتج المجوزون بان عدم علمهم بذلك
الدليل او الخبر لا يكون اجماعا على ترك العلم به كما لو لم يحكموا في الواقعة
بحكم فانه لا يكون ذلك حكما بالعدم واحتج النفاة بانه لو جاز اجماع
الامة على عدم العلم بذلك الدليل لكان العلم به منهيا عنه لانه
يكون اتباعا لغير سبيل المؤمنين لكن التالي باطل فانه لا يجوز ان يقال
ان تحصيل العلم بالادلة الشرعية حرام قال مسئلة المختار امتناع

ارتداد الامة سمعًا لنا دليل السمع واعترض بان الارتداد يخرجهم و دة
بانه يصدق بان الامة ارتدت وهو اعظم الخطأ اقول اختلف النا
فى تصور ارتداد الامة اما عند الامامية فذلك غير جايز و اما
الجمهور فقد اختلفوا فذهب قوم الى جوازه وآخرون منعوا وان
كان التصور العقلى عندهم جايزًا اما عند الامامية فلان المعصوم
عندهم لما كان بعض الامة بل هو سيدهم ويستحيل عليه ذلك الحكم لم
يكن الحكم الكلى صادقًا واما المانعون من الجمهور فقد استدلوا بالسمع
وهو قوله ع لا يجتمع امتى على الخطأ والارتداد من اعظم الخطأ اجاب
المجوزون بان الارتداد يخرجهم عن كونه امة له ص وآله فلا يصدق
ثبوت الخطأ على امته والجواب انه حال الارتداد يصدق على المجموع
الامة انها قد ارتدت وكانت الامة قبل الارتداد امته فيكون
قد ارتكبوا الخطأ قال مسئلة نقل قول الشافعى ان دية اليهودى
الثلث لا يصح التمسك بالاجماع فيه قالوا اشتمل الكامل والنصف عليه
قلنا فاين نفى الزيادة فان ابدى مانع او نفى شرطًا او استصحاب
فليس من الاجماع فى شيء اقول اختلف الجمهور فى دية اليهودى على

اقوال فان قال قوم انها مثل دية المسلم وهى احدى الروايات عندنا
وقال آخرون انها على النصف وقال آخرون كالشافعى وغيره انها
على الثلث والقائل بالنصف قائل به فقد حصل الاتفاق على الثلث
ومنع منه قوم قالوا لان وجوب الثلث لا غير قد اشتمل على حكمين احدهما
وجوب الثلث والثانى نفى الزايد عن الثلث ولا شك فى ان القولين
الآخرين لم يشتملا على الحكم الثانى فان استفيد الحكم الثانى فان استفيد
الحكم الثانى من حصول المانع كما يقال ان الكفر مانع من مساواته للمسلم
فى الدية او فوات شرط مثل ان يقال الاسلام شرط مثل ان يقال ان
الاسلام شرط فى الدية الكاملة او استصحاب حال كما يقال الاصل
عدم الدية فالقول بالثلث مع هذا الاصل يستلزم ثبوت الحكمين
معًا اجاب المص بان هذه امور خارجة عن الاجماع قال مسئلة
يجب العمل بالاجماع بنقل الواحد وانكره الغزالى لنا نقل الظنى
موجب فالقطعى اولى وايضًا نحن نحكم بالظاهر قالوا اثبات اصل
بالظاهر قلنا المتمسك الاول قاطع والثانى مبنى على اشتراط
القطع والمعترض مستظهر من الجانبين اقول اختلف الناس فى

١ المنقول بخبر الواحد هل يجب العمل به ام لا اما من لم يعمل بخبر الواحد
فانه يمنع من العمل به و اما من جوّزه فقد اختلفوا ايضًا فذهب جماعة
من الاشاعرة الى الجواز وذهب آخرون منهم الغزالي الى المنع
احتج المص على الجواز بان خبر الواحد حجة على ما يأتى اذا كان المنقول
ظنيًا فيكون حجة فيما يكون قطعيًا فانه يكون اولى وايضًا قوله ع
نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر . الالف واللام التى
ليست العهد فيكون مفيدة للعموم والاجماع المنقول بخبر الواحد
ظاهر فيجب الحكم به احتج الغزالي بان الاجماع اصل من اصول الشريعة
مقدم على الكتاب والسنة فكيف يصح اثباته بالخبر الذى لا يفيد القطع
واجاب المص بان الحجة التى ذكرناها اوّلًا قطعية لدلالتها
على وجوب العمل بالاجماع المنقول بالآحاد قطعًا وهو المراد من
القاطع وان اثبتناه بالدليل الثانى سلّمنا كونه ظاهرًا لكن
نمنع انه لا يجوز مطلقًا لانه مبنى على اشتراط القطع فى ادلة
الاصول فمن اشترط ذلك منع اثبات الاصل بالظاهر ومن لم يشترط
لم يمنع وبالجملة فالظهور فى هذه المسئلة للمعترض من الجانبين اما من

جهة

جهة النافى فان يقول لا نسلّم ان نقل كلّ ظنّى موجب واما من جهة
المثبت فان يقول لا نسلّم امتناع اثبات الاصول بالظواهر **قال**
مسئلة انكار حكم الاجماع القطعىّ هل يكون كافرًا ام لا فذهب قوم
الى تكفيره وآخرون الى انه ليس بكافر وفصّل المص فقال ان كان
الحكم المجمع عليه مما له مدخل فى اسم الاسلام كالعبادات الخمس
والتوحيد فانه يكفر جاحده وان لم يكن كالاتفاق على جواز
البيع والقرض والرهن فانه لا يكفّر **قال** مسئلة التمسك بالاجماع
فيما لا يتوقّف صحته عليه صحيح كرؤية البارى ونفى الشريك وللعبد
الجبار فى الدنيوية قولان لنا دليل السمع **اقول** كل ما يتوقف عليه
الاجماع لا يجوز اثباته به والا لزم الدور وذلك مثل اثبات
الصانع وكونه قادرًا عالمًا واما ما لا يتوقف الاجماع
عليه كرؤية البارى ونفى الشريك وغير ذلك من الاحكام الشرعية
فانه يجوز التمسك فيها بالاجماع واختلف الناس فى المصالح
الدنيوية كاتفاقهم فى الآراء والحروب فنقل عن القاضى عبد
الجبار قولان احدهما جواز المخالفة والثانى المنع وقد صار الي

يا للعجب الفنار ان مخ العبادات الخمس
يحتمل **اقول** اختلف الناس فى مثل هذا
الفقيه م

كل واحد من المقولين قوم وذهب المص الى الاخير لان دليل
السمع عام في كل سبيل قال ويشترك الكتاب والسنة والاجماع
في السند والمتن فالسند الاخبار عن طريق المتن والخبر قول مخصوص
للصيغة المخ نقيل لا يحد لعسره وقيل لانه ضروري من وجهين
احدهما ان كل احد يعلم انه موجود بالضرورة فالمطلق اولى والاستدلال
على ان العلم ضروري لا ينافي كونه ضروريا بخلاف الاستدلال على حصوله
ضرورة ورد بانه يجوز ان يحصل ضرورة ولا تتصوره او تقدم
تصوره والمعلوم ضرورة ثبوتها او نفيها وثبوتها غير تصورها
الثاني الفرق بينه وبين غيره ضرورة وقد تقدم مثله اقول لما فرغ
من البحث عن المختص بكل واحدة من الاصول الثلثة شرع في
البحث عما تشترك فيه وهو امران في السند والمتن فالسند المخ وهو
الاخبار عن طريق المتن والمراد بالاخبار عن طريق المتن اذ تبين
ان متن كل واحد من الثلثة ثبت تواترا او احادا ولما كان البحث
عن ذلك مسبوقا بالبحث عن اصل الخبر وجب تقديم العلم به وهو
لفظ مشترك بين معنيين على سبيل الحقيقة احدها الصيغة كقولنا زيد
قايم

قايم والثاني المعنى وهو مدلول هذا الخبر القايم بالنفس عند الاشاعرة
وقد يطلق الاشارات الدالة على المعاني دلالة الالفاظ عليها
بالمجاز كقوله تخبرني العينان ما القلب كاتمه وقوله وكم اطلام الليل
عندي من يد من ان المانوية تكذب واختلف الناس في انه
هل يحد ام لا فذهب قوم الى انه لا يحد واختلفوا في تعليله فقال قوم
لعسره وقال آخرون لانه ضروري واستدل على ذلك بوجهين الاول
ان كل عاقل يعلم انه موجود ضرورة وهذا خبر خاص والخبر المطلق
جزء من الخبر الخاص واذا كان الخاص ضروريا كان المطلق السابق
عليه اولى ان يكون ضروريا لا يقال كيف يستقيم هذا الاستدلال
على الضروريات لانا نقول لا نسلم انه استدلال على الضروريات
وبيانه ان الضروري هو حصول هذا الخبر واما كونه ضروريا فهو
وصف زايد عليه معلوم نظرا ولهذا وقع فيه الاختلاف فالاستدلال
على ثبوت هذا الوصف استدلال على امر نظري لا ضروري واعترض
المص على هذا الوجه بان الخبر الخاص يجوز ان يحصل ضرورة
ولا يكون متصورا او لا يكون تصوره مقدما لا يقال اذا سلمت ان

كل احد يعلم بالضرورة هذا الخبر الخاص ولا يعلم بالضرورة تصورها
على ما ذكرت لانا الذي يعلم من هذا الخبر لانا نقول المعلوم با
الضرورة انما هو ثبوت الشيء او نفيه لا تصورهما وهما
متغايران والخصم اشار الى الجواب واعرض عن السؤال الوجدانية
انا نفرق بين الامر والنهي والخبر ضرورة وذلك يستدعي تصورها
قطعا وقد تقدم الجواب عن مثل هذا الوجه قال القاضي والمعتزلة
الخبر الكلام الذي يدخله الصدق والكذب واعترض بانه
يستلزم اجتماعهما وهو محال لا سيما في خبر الله تعالى اجاب القاضي
بصحة دخوله لغة فورود آية الصدق الموافق للخبر او الكذب
نقيضه فتعريفه به دور ولا جواب عنه وقيل التصديق او
التكذيب فيرد الدور وان الحد باي اذ واجيب بان المراد
قبول احدهما واقربهما قول ابي الحسين كلام يفيد بنفسه نسبة
قال بنفسه ليخرج نحو قائم لان الكلمة عنده كلام وهي تفيد نسبة مع الموضوع
ويرد عليه باب قم ونحوه فانه كلام يفيد بنفسه نسبة اما لان القيام منسوب
واما لان الطلب منسوب اقول لما ابطل كون الخبر غنيا عن الحد شرع

في الحدود المنقولة عن الاصوليين فحده المعتزلة كالجبائي وابنه والقاضي
عبد الجبار بانه الكلام الذي يدخله الصدق والكذب واعترض على
هذا التعريف بان المحدود يلزم من وجوده وجود الحد والا لم يكن
الحد حدا واذا كان كذلك فيجب ان يستلزم وجود الخبر وجود الصدق
والكذب معا وهو محال لاستلزام الجمع بين المتقابلين خصوصا في
خبر الله تعالى وخبر رسوله فانهما اخبار صادقة قطعا لا يمكن وجود
الكذب فيها اجاب القاضي عبد الجبار عن هذا الاشكال
فقال المراد صحة دخول احدهما بالقياس الى اللغة يعني ان
اللغة يجوز لقائل الخبر ان يقال له صدقت او كذبت وان
امتنع احدهما لدليل خارجي واورد على هذا الجواب بان حاصل
هذا الكلام ان الخبر هو الذي يحتمل الصدق والكذب وهذا
تعريف دوري فان الصدق هو الخبر المطابق للمخبر عنه والكذب هو
الخبر الذي لا يطابق المخبر عنه فيكون تعريف متوقفا على معرفة الخبر
الخاص ومعرفة الخبر الخاص تتوقف على معرفة الخبر المطلق لكونه جزءا
منه وذلك يستلزم الدور ولا جواب عن هذا الاشكال كذا ذكره المص

وقد اجاب عن هذا بعض المحققين بجواب ليس هذا موضع ذكره وقيل
حد الخبر انه ما يدخله التصديق او التكذيب والاعتراض من وجهين
الاول ان الدور اللازم على الحد الاول آت هنا فان التصديق
هو الاخبار بكون الخبر صادقا والتكذيب هو الاخبار بكونه كاذبا فيكون
معرفة التصديق والتكذيب مسبوقة بتصور الخبر فلو كان تصور
الخبر متوقفا على معرفتها لزم الدور الثاني ان المقصود من الحد الكشف
والايضاح وادخال او للترديد المنافي للايضاح في الحد مما ينافيه
واجيب عن الاشكال الثاني بان المقصود ان الخبر يحتمل احدهما
لا بعينه وقال ابو الحسين البصري الخبر كلام يفيد بنفسه اضافة
امر الى امر نفيا او اثباتا واحترز بقوله بنفسه عن الامر نحو قم الدال
على وجوب الفعل لكن لا بنفسه بل بواسطة ما استدعاه الامر من
الطلب للفعل الصادر من الحكيم لانه كلام ولكنه لا يفيد بنفسه
النسبة ما لم ينضم الى موضوع فهو يفتقر في افادته النسبة الى الموضوع
بخلاف قولنا قام زيد فانه بنفسه يفيد النسبة واتى بالامر ليعم الا
خبار بالموجود والمعدوم عن الموجود والمعدوم وقد اورد على هذا الحد

وجوه

وجوه من الاعتراضات احدها ان قم وامثاله تفيد بنفسها اضافة
امر الى امر لانه تفيد اضافة القيام الى المامور او الطلب الى الآمر الثاني
ان الاسنادات التقييدية كقولنا الحيوان الناطق تفيد اضافة امر
الى امر وليس بخبر الثالث ان قوله نفيا او اثباتا يلزم منه الدور لكونهما
اخص من مطلق الخبر لان الاثبات هو الاخبار بالوجود والنفي هو
الاخبار بالعدم قال والاولى الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية ونفي
الخارج عن كلام النفس فنحو طلبت القيام حكم بنسبة لها خارجي بخلاف قم
ويسمى غير الخبر انشاء ومنها ومنه الامر والنهي والاستفهام والتمني
والترجي والقسم والنداء الصحيح ان بعت واشتريت وطلقت
التي يقصد بها الوقوع انشاء لانها لا خارج لها ولانها لا تقبل صدقا
ولا كذبا ولو كان خبرا لكان ماضيا ولم تقبل التعليق ولا نا نقطع بالفرق
بينهما ولذلك لو قال للرجعية طلقتك سئل اقول لما ابطل ما ذكره من الحدود
المنقولة عن السابقين ذكر ما هو الاولى في تحديده عنده فقال انه الكلام
المحكوم فيه بنسبة خارجية فالكلام جنس للمفيد وغيره وقولنا المحكوم فيه
بنسبة فصل له عن الذي لم يحكم او يحكم غير النسبة بالخارجية ليخرج عنه

الأمر فانه كلام محكوم فيه نسبة لكن ليست خارجية والمعنى بالخارجي
هنا ليس المفهوم منه اعنى الذي يقال في مقابلة الذهني بل المراد به
هنا ان يكون هناك نسبة ثابتة في نفس الأمر اما ذهنية واما خارجية
حتى يطابقها الخبر ان كان صدقا او لا يطابقها ان كان كذبا وهذا
الحد لا يخلوا عن نظر واما غير الخبر من الكلام التام فانه يسمى
انشاء وتنبيها ويندرج فيه الامر والنهي والاستفهام والتمني
والترجي والقسم والندا فان هذه كلها ليست باخبارات واختلفوا
في مثل بعت واشتريت وطلقت واعتقت وغير ذلك من الالفاظ
المطلوب بها تحصيل الاحكام فذهب قوم الى انها اخبارات والحق
انها انشاآت ويدل عليه وجوه احدها انها لا خارج لها
فانه لم يوجد البيع قبل قول القائل بعت الثاني انها لا تحتمل الصدق
والكذب فلا تكون اخبارا الثالث انها لو كانت اخبارا لكانت
اخبارا اما عما وجد او عما سيوجد والثاني باطل لعدم اعتباره
فان القائل لو قال سابيع لم يتعلق به حكم البيع والاول باطل
والا لم تقبل التعليق في مثل قول القائل طلقت امراتي

ان دخلت الدار لان التعليق عبارة عن توقيف وجود المعلق
على وجود المعلق به ولما كان الثاني باطلا اجماعا فكذا المقدم
الرابع حصول القطع بالفرق لما صح الاستفهام عن تعيين المراد
منهما **قال** الخبر صدق وكذب لان الحكم اما مطابق للخارج او لا
الجاحظ اما مطابق مع الاعتقاد ونفيه فالثاني فيهما ليس بصدق
ولا كذب لقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة والمراد الحصر فلا
يكون صدقا لانهم لا يعتقدونه واجيب بان المعنى لم يفتر فيكون
مجنونا لان المجنون لا افتراء له او اقصد ام لم يقصد للجنون قالوا
قالت عائشة ما كذب ولكنه وهم واجيب بتاويل ما كذب عمدا
وقيل ان كان معتقدا فصدق والا فكذب لقوله تعالى ان
المنافقين لكاذبون واجيب لكاذبون في شهادتهم وهي
لفظية **اقول** اتفق اكثر المحققين على ان الخبر اما ان يكون صدقا
او كذبا لان الحكم اما ان يكون مطابقا لما في الخارج او لا يكون
والثاني الكذب والاول الصدق وقال الجاحظ ان بين الصدق
والكذب واسطة قال لان الخبر اما ان يكون مطابقا مع اعتقاد كونه

مطابقًا او مع نفي الاعتقاد او لا يكون مطابقًا مع الاعتقاد بعدم المطابقة
ونفيه والثاني فيهما اعني المطابق الذي لا يكون مع الاعتقاد او الذي
لا يكون مطابقًا مع عدم الاعتقاد ليس بصدق ولا كذب والاول
منهما هو الصدق اعني الذي يكون مطابقًا مع الاعتقاد والثاني
منهما هو الكذب اعني الذي لا يكون مطابقًا مع اعتقاد عدم المطابقة
والدليل على ذلك قوله تعالى افترى على الله كذبًا ام به جنة والمراد
من ذلك حصر اخباره في هذين ضرورة عدم اعترافهم بصدقه وبين
الجنة والكذب مغايرة وبينهما وبين الصدق مغايرة فثبت الواسطة
والجواب المراد افترى على الله كذبًا او لم يفتر فيكون مجنونًا ولا
يكون كما ذكره اخبارًا وان كان بصيغة الاخبار ويجري مجرى الناسي
والنائم او يكون المراد أقصد الاخبار او لم يقصد المجنون فلا
يكون خبرًا فان الكلام اذا تجرد عن القصد لم يكن خبرًا وان كانت
الصيغة صيغة الاخبار واستدلوا ايضًا لقوله عايشة والله ما كذب
ولكنه وهم نفت الكذب مع انتفاء الصدق واثبتت واسطة هي
الوهم والجواب ليس المراد نفي الكذب بل الكذب الصادر عن التعمد

واعلم

واعلم ان بعض القائلين بانتفاء الواسطة بين الصدق والكذب
قال ان الخبر ان كان معتقدًا لما يخبر به فهو الصادق وان لم
يكن معتقدًا فان كان مطابقًا فهو الكاذب والدليل عليه قوله تعالى
والله يشهد ان المنافقين لكاذبون مع ان خبرهم وهو ادعاء
الرسالة مطابق والجواب ان الشهادة اخص من مطلق الخبر
وذلك لان الشهادة هي الاخبار بالمعتقد والمنافقون لم يعتقد
واكذبهم في الشهادة لا في الاخبار وبالجملة فهذه المسئلة لفظية
قال وينقسم الى ما يعلم صدقه والى ما يعلم كذبه والى ما لا يعلم واحد
منهما فالاول ضروري بنفسه كالمتواتر وبغيره كالموافق للضروري
ونظري كخبر الله ورسوله والاجماع والموافق للنظر والثاني المخالف
لما علم صدقه والثالث قد يظن صدقه كخبر العدل وقد يظن كذبه
كخبر الكذاب وقد يشك كالمجهول **اقول** هذه قسمة حاصرة للخبر بالنظر
الى علم الصدق وعدمه وهي ثلثة لا غير احدهما ان يعلم صدق
الخبر والثاني ان يعلم كذبه والثالث ان يجهل الامران اما الاول
فعلى ثلثة اقسام احدها ان يكون ضروريًا بنفسه من حيث هو هو من

من غير التفات الى شيء آخر كالمتواتر والثاني ان يكون ضروريا باعتبار النظر الى الغير كالخبر الموافق للضروري والثالث ان يعلم صدقه بالنظر والاستدلال وهو اقسام احدها خبر الله تعالى صدق والدليل عليه انه حكيم لا يصدر عنه القبيح هذا استدلال المعتزلة وقد بيناه في كتاب المناهج واستدل الغزالي بان كلام الله تعالى قديم قايم بذاته ويستحيل الكذب في كلام النفس على من يمتنع عليه الجهل واعترض عليه بان البحث هنا في الكلام بمعنى الحروف والاصوات لا بالمعنى النفساني الثاني خبر الرسول صلى الله عليه وآله صدق لانه ظهرت المعجزة على يده وهي مستلزمة للصدق بالضرورة وتقرير هاتين المقدمتين مذكور في الكلام الثالث الاجماع وقد مضى الكلام في انه صدق الرابع الخبر الموافق للنظر الصادق واما الثاني وهو ما علم كذبه وهو الخبر المخالف لما علم صدقه واما الثالث وهو الذي لا يعلم صدقه ولا كذبه فهو على ثلثة اقسام احدها ما يظن صدقه وهو خبر الواحد العدل وثانيها ما يظن كذبه وهو خبر الواحد الكذاب والثالث ما يشك فيه وهو الخبر المجهول صدقه وكذبه قال ومن قال كل خبر لم يعلم صدقه نكذبه

قطعاً

قطعاً لانه لو كان صدقاً لنصب عليه دليل كخبر مدعي الرسالة ولما كان التالي كاذبا كان المقدم كذلك والجواب من ثلثة اوجه احدها القلب وهو ان يقول خبر من لم يعلم كذبه صدق قطعاً والا لوجب على الله تعالى ان ينصب على كذبه دليلا الثاني يلزم من ذلك كذب كل شاهد لا يعلم صدقه وكفر كل مسلم لا يعلم ايمانه ولما كان التالي باطلا كان المقدم كذلك الثالث الفرق بين هذا الخبر وبين مدعي الرسالة وهو ان المدعي للرسالة اذا لم يظهر المعجزة الدالة على صدقه انما يحكم بكذبه لقضاء العادة بذلك بخلاف الخبر بالخبر الذي لم تجر العادة باظهار المعجزة عند الصدق فيه وينقسم الى متواتر وآحاد فالمتواتر خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه وقيل بنفسه ليخرج ما علم صدقهم فيه بالقراين الزائدة على ما لا ينفك عنه عادة وغيرها وخالفت السمنية في افادة المتواتر وهو بهت فانا نجد العلم ضرورة بالبلاد النائية والامم الخالية والانبياء والخلفاء بمجرد الاخبار وما يوردونه من انه كاكل طعام واحد وان الجملة مركبة من الآحاد الواحد ويؤدي ذلك الى تناقض المعلومين وتصديق

ويؤدي

اليهود والنصارى فى لا نبى بعدى وبانا نفرق بين الضرورى وبينه
ضرورة وبان الضرورى يستلزم الوفاق مردودة اقول اعلم ان الخبر
ينقسم الى المتواتر والى الآحاد فالمتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه
العلم بصدقه وانما قيد بنفسه ليخرج ما علم صدقهم فيه بالقراين الزائدة
على ما لا ينفك عنه فى مجرى العادة وغيرها فان القراين اذا
انضمت الى الخبر فقد يفيد الخبر العلم وذلك كمن يخبر بالامرض مع ظهور
اثره عليه او بالموت مع ظهر الجزع عليه واظهار التخبيب فان هذه
القراين زايدة على الخبر مع دلالتها على الصدق ولا يكون الخبر متواترا
واعلم ان الناس اختلفوا فى ان الخبر المتواتر هل يفيد العلم ام لا فذهب
الجمهور من العقلا الى افادته العلم وذهب السمنية الى الانكار وهذه
مكابرة باهتة فانا نجد من انفسنا ضرورة العلم بوجود البلاد النائية كمصر
ووجود الامم الخالية كجالينوس واقليدس ووجود الانبياء والخلفاء
المتقدمين بمجرد الاخبار ومن انكر ذلك فهو مكابر واحتجوا على انه
لا يفيد العلم بوجوه احدها ان اجتماع الخلق الكثير الذي لا يجوز
عليهم التواطى والكذب والمراسلة على الخبر بشئ معين يجرى مجرى اجتماعهم

على

155

على اكل طعام معين ولما كان ذلك مستحيلا عادة فكذا اجتماعهم على
الاخبار بشئ واحد مع اختلافهم فى الامزجة والاعراض واختيار الصدق
والكذب الثانى ان الجملة مركبة من الآحاد وكل واحد من المخبرين
يجوز عليه الكذب حالة الانفراد فيستمر على ذلك لجواز حالة الا
جتماع الثالث انه يلزم التناقض فى العلوم بتقدير ان يخبرنا جماعة
يفيد قولهم العلم بامر من الامور ثم يخبرنا جماعة اخرى يفيد قولهم العلم
بنقيض ذلك ولما كان اللازم باطلا كان الملزوم كذلك الرابع
ان اليهود تواتروا وكذلك النصارى على قول موسى وعيسى عليهما
السلم لا نبى بعدى فلو افاد التواتر العلم مع ان اخبار موسى وعيسى
عليهما السلام صدق لزم دوام شرعهما والتالى باطل فالمقدم مثله
الخامس انا نفرق فى وجود البلاد النائية وفى اعتقاد كون الكل اعظم
من الجزء والتفاوت فى الضروريات باطل ولما كان الاعتقاد الثانى
ضروريا كان الاول غير ضرورى السادس ان الضروريات يجب
اشتراك الناس فيها واتفاقهم عليها ونحن نخالف فى ذلك فدل
على انه ليس بضرورى وهذه الوجوه مردودة من حيث الاجمال ومن

حيث التفصيل اما الاجمال فلان هذه استدلالات فی مقابلة الضروری ١
فیکون مدفوعة واما التفصیل فالجواب عن الاول المنع من عدم
اتفاقهم وما ذکروه استبعاد مجرد وعن الثانی المنع من مساواة الجملة
للواحد فانه کما فهم حصول الهیئة الاجتماعیة عند الاجتماع فلیعقل وجود
حکم لها لم یکن حالة الانفراد وعن الثالث ان هذا الفرض ممتنع لا
لیعقل وجوده وعن الرابع قیل تواتر الیهود انقطع فی زمن بخت نصر
وان النصاری کانوا قلیلین لا یبلغ وقوع العلم فی زمن عیسی وعن
الخامس بالمنع من الفرق فی الاعتقاد ومع التسلیم لا نسلم کون احدهما
غیر علم فان العلم یتفاوت بالشدة والضعف وعن السادس
المنع من وجوب اشتراک الناس فی الضروریات **قال** والجمهور علی
انه ضروری والکعبی والبصری نظری وقیل بالوقف لنا لو کان نظریا
لافتقر الی توسط المقدمتین ولساغ الخلاف فیه عقلا ابو الحسین لو کان
ضروریا لما افتقر ولا یحصل الا بعد علم انه من المحسوسات وانهم عدد
لا حامل لهم وان ما کان کذلک لیس بکذب فیلزم النقیض واجیب
بالمنع بل اذا حصل علم انهم لا حامل لهم لا انه مفتقر الی سبق علم

ذلک

ذلک فالعلم بالصدق ضروری وصورة الترتیب ممکنة فی کل ضروری قالوا
156 لو کان ضروریا لعلم انه ضروری ضرورة قلنا معارض بمثله ولا یلزم من
الشعور بالعلم ضرورة الشعور بصفته **اقول** اختلف الناس فی
العلم الحاصل عقیب خبر التواتر هل هو ضروری او نظری فذهب
جمهور الاصولیین الی انه ضروری وذهب ابو القسم الکعبی وابو
الحسین البصری الی انه نظری فذهب جمهور الاصولیین الی انه
ضروری وذهب السید المرتضی توقف فی ذلک واستدل المصنف علی
انه ضروری بوجهین الاول انه لو کان نظریا لتوقف علی حصول
المقدمتین المستلزمتین له والتالی باطل فالمقدم مثله والشرطیة
ظاهرة وبیان بطلان التالی ان العلم بوجود البلدان والامم
الماضیة حاصل للعوام والاطفال مع عدم المقدمتین الثانی
انه لو کان نظریا لجاز وقوع المخالفة فیه عقلا فان العلوم النظریة
تجوز فیها المخالفة والتالی باطل فالمقدم مثله واحتج ابو الحسین
علی کونه نظریا بانه لو کان ضروریا لما توقف علی غیره من العلوم
والتالی باطل فالمقدم مثله والشرطیة ظاهرة بیان بطلان التالی

ان هذا العلم لا يحصل الا بعد العلم بامور منها ان المخبر به من
المحسوسات فان اهل المشرق والمغرب لو اخبروا عما ليس بمحسوس
كاخبارهم بوجود الصانع وحدوث العالم لما افاد العلم و منها
ان العلم بانهم عدد لا يحملهم حامل من غرض دنيوي او ديني
على الاخبار ومنها ان يعلم ان الخبر الذي يحصل من مثل هؤلاء
المخبرين لا يكون كذبا حتى يلزم اعتقاد كونه صدقا فيكون العلم بكونه
صدقا متوقفا على هذه العلوم فيكون كسبيا والجواب المنع من
توقف العلم بخبر التواتر على هذه العلوم نعم اذا حصل العلم بالخبر علم
ان لا حامل للمخبرين على الكذب لا ان العلم بخبر التواتر متوقف
على ذلك والعلم بالصدق ضروري وصورة الترتيب ممكنة في كل ضروري
ولا يستلزم ذلك كونها نظرية كما نقول الاثنان نصف الاربعة لا
نقسامها اليها والى مساويها وكل عدد قسم الى عدد آخر والى ما
يساويه فهو نصف ذلك الآخر كما نقول النار محرقة لانا احسسنا بها
كذلك مع سلامة الحاسة وكل محسوس احس به مع سلامة الحاسة فهو
في نفس الامر على ما احس منه فيكون النار محرقة وكذلك بواقي

العلوم الضرورية ولا يستلزم ذلك كونها نظرية واحتجوا ايضا بانه
لو كان ضروريا لعلم انه ضروري بالضرورة فلا يقع فيه الخلاف
والجواب من حيث المعارضة ومن حيث الحل فلان كون العلم
ضروريا صفة له والعلم الضروري بالذات لا يستلزم العلم الضروري
بالصفة **قال** وشرط التواتر تعدد المخبرين تعددا يمنع الاتفاق
والتواطؤ مستندين الى الحس مستوين في الطرفين والوسط وعالمين
غير محتاج اليه لانه ان اريد الجميع فباطل وان اريد البعض فلازم مما
تقدم وضابط العلم بحصوله حصول العلم لا ان ضابط حصول
العلم سبق العلم بها **اقول** يشترط في خبر التواتر امور منها ما قد وقع الا
تفاق فيها ومنها ما وقع فيه الخلاف ونحن نذكر ما اشار اليه المص
وقد شرط ان يكون المخبرون بالغين في العدد الى حد يمتنع عليهم الا
تفاق والتواطؤ على الكذب وان يستندوا فيما اخبروا عنه الى الحس
وهذان شرطان عامان في كل خبر متواتر ويشترط في الخبر المتواتر
الذي تباعد عهده ان يكون الاطراف والاوساط على هذين
الشرطين وقد شرط قوم ان يكون المخبرون عالمين بما اخبروا به

والتواطؤ

غير ظانين قال المص وهذا غير محتاج اليه وذلك لانهم ان عنوا
به اىّ علم كان من انواع العلوم فهو باطل فانّ جماعة كثيرة لو
اخبروا عن علمهم بوجود الصانع وحدوث العلم لما افاد قولهم
العلم كما انهم اخبرونا بوجود شخص ظنوه زيدًا لما افاد قولهم العلم
وان عنوا به العلم المستند الى الحس فهو لازم مما قيّدناه نحن في
شروط التواتر وضابط العلم بحصول هذه الشروط هو حصول العلم
بخبر المتواترين سبق العلم بهذه الشروط قال وقطع القاضي
بنقص الاربعة وتردّد فى الخمسة وقيل اثنا عشر وقيل عشرون
وقيل اربعون وقيل سبعون والصحيح يختلف وضابطه ما حصل
العلم عنده لانا نقطع بالعلم من غير علم بعدد مخصوص لا متقدّمًا
ولا متأخرًا ويختلف باختلاف قراين التعريف واحوال المخبرين يختلف
والاطلاع عليهما وادراك المستمعين والوقايع اقول هذه اشارة
الى مذهب من حصر مبلغ المتواترين فى عدد معيّن فقال القاضي
ابوبكر انّ الاربعة تنقص عن افادة اليقين والا لوجب على
القاضي ان لا يبحث عن شهود الزنا ولا يطلب التزكية لانّ

وقولهم

قولهم ان افاد العلم علم صدقهم والّا علم كذبهم قطعًا قال
والتوقف فى الخمسة وقال قوم انه قد يحصل العلم بقولهم وذهب
آخرون الى انّ اقلّ عدد يحصل بقولهم العلم اثنا عشر نفسًا عدد
نقباء بنى اسرائيل كما قال الله تع وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا خصّهم
بذلك لحصول العلم عند خبرهم وقال آخرون اقلّه عشرون وتمسّكوا
بقوله تع ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين خصّهم بذلك
لحصول العلم بخبرهم وذهب قوم الى انّ اقلّه اربعون اخذًا عدد اهل
الجمعة عندهم وقال آخرون اقلّه سبعون لقوله تع واختار موسى قومه سبعين
خصّهم بذلك لحصول العلم بقولهم وقيل اقلّه ثلثمائة وثلثة عشر نظرًا الى
عدد اهل بدر والصحيح ان العلم يختلف فقد يحصل تارة بقول عدد
قليل وتارة بقول عدد كثير وضابط العدد اذن ما حصل العلم عنده
لانّا نقطع بالعلم من غير ان يعلم عددًا معيّنًا لا علمًا متقدّمًا على العلم
بالخبر ولا متاخرًا عنه ولو كان شرطًا لم يحصل العلم الّا بعد العلم به
بل يختلف باختلاف قراين الحال واحوال المخبرين والاطلاع عليهما
اطلاعا كاملًا او ناقصًا وادراك المستمعين والوقايع فان عشرة انفس

لواخبر والموت حيث لهم ورؤية القراين الملايمة لذلك لحصل العلم
بقولهم ولو اخبروا عن وقوع المؤذن من المنارة مع حضور غيرهم
لما لزم افادة العلم فللوقايع مدخل فى حصول العلم بعد دون
عدد قال وشرط قوم الاسلام والعدالة لاخبار النصارى بقتل قال
المسيح وجوابه اختلال فى الاصل والوسط وشرط قوم ان
لا يحويهم بلد وقوم اختلاف النسب والدين والوطن والشيعة
المعصوم دفعًا للكذب واليهود اهل الذلة فيهم دفعًا للتواطؤ
لخوفهم وهو فاسد اقول شرط قوم فى المتواترين الاسلام والعدالة
لان الكفر والفسق مظنة الكذب والاسلام والعدالة ضابطان
للصدق ولهذا لا يفيد تواتر النصارى بقتل المسيح والجواب انما
لم يحصل العلم بتواتر النصارى لاختلال شرطه اما فى الطرف او فى
الوسط وشرط قوم ان لا يحويهم بلد وقوم اختلاف النسب فان
اهل بلدة اذا كانوا كفارًا واخبروا بقتل ملكهم فقد يفيد خبرهم
العلم وشرط قوم ان لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد والمحققون
على خلاف ذلك فقد لحجر الحاج بخبر يفيد قولهم العلم وشرط آخرون

ان

ان لا يكونوا من دين واحد ولا نسب واحد ولا وطن واحدٍ
لان التساوى فى هذه الامور مظنة للتواصل والتساعد
على الكذب وهو باطل ونقل عن الشيعة انهم يشترطون في
العلم قول الامام المعصوم دفعًا للكذب وفى هذا النقل نظر
وشرطت اليهود فى التواتر يكون المتواترون اهل ذلة و
مسكنة لان ذلتهم تمنع عن الاقدام على الكذب خوف المؤاخذة
وكل هذه الشروط فاسدة لا اعتبار بها قال وقول القاضي
وابى الحسين كل عدد افاد خبرهم علما بواقعة لشخص فمثله
يفيد بغيرها لشخصٍ صحيحٌ بشرطِ ان يتساويا من كل وجه
وذلك بعيدٌ عادةً اقول ذهب القاضى وابو الحسين الى
ان كل عدد يفيد العلم بواقعةٍ لشخص فان مثل ذلك العدد
يفيد العلم بغير تلك الواقعة لغير ذلك الشخص والتحقيق فى
هذا ان يقول العلم عقيب الخبر قد يقع بمجرد الاخبار وقد يقع
بالقراين وقد يقع بالمجموع فقول القاضى وابى الحسين صحيح
على تقدير ان يحصل العلم بالخبر لا غير اما على التقديرين

للآخرين فلا ولاجل ذلك شرط التساوي في الخبرين مطلقا
واستبعده المصنف والحق الاشتراط قال مسئلة اذا اختلف المتواتر
في الوقايع فالمعلوم ما اتفقوا عليه بتضمن او التزام كوقايع
حاتم وعلي اقول اعلم ان التواتر على قسمين منه ما يقع فيه الا
تفاق وذلك ظاهر ومنه ما يقع فيه الاختلاف لكنه يستلزم الا
تفاق اما على سبيل التضمن او الالتزام ويكون ذلك الاتفاق
متواترا ايضا بالمعنى كما اخبر جماعة لا يفيد قولهم العلم ان
حاتما اعطى شيئا ثم اخبر جماعة اخرى بتلك الصفة ان حاتما
اعطى شيئا آخر وهكذا الى ان بلغوا حدا يفيد قولهم العلم
فانه يحصل العلم بسخا حاتم وكذلك اخبروا عن علي رضي الله
عنه انه حارب في واقعة من الوقايع ثم اخبر جماعة اخرى لا يفيد
قولهم العلم انه حارب في واقعة آخرى وهكذا الى ان بلغوا عدد
التواتر فانه يحصل العلم بشجاعة علي عم قال خبر الواحد ما لم ينته
الى التواتر وقيل ما افاد الظن ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن
والمستفيض ما زاد نقلته على ثلثة اقول لا يعني بخبر الواحد خبر شخص

واحد بل يعني به ما لم يبلغ حد التواتر ولو كان المخبر مائة اذا لم
يفد قولهم العلم فانه يسمى خبر واحد وقد عرفه قوم بانه ما افاد
الظن وهذا ابطل عكسه فانا لو فرضنا ان زيدا اخبرنا بخبر ولم
يفد الظن فانه يسمى خبر واحد وان لم يحصل الظن ومن شرط الحد
الاطراد والانعكاس والخبر المستفيض يعني به ما زاد راويه على
ثلث انفس قال مسئلة قد يحصل العلم بخبر الواحد العدل بالقراين يعني
التعريف وقيل وبغير قرينة وقال احمد ويطرد والاكثر لا بقرينة
ولا بغيرها لنا لو حصل بغير قرينة لكان عاديا فيطرد والادي الى
تناقض المعلومين ولوجب تخطية المخالف اقول اختلف الناس
في افادة خبر الواحد العلم فذهب الجمهور الى ان ذلك
يمتنع مطلقا وذهب آخرون الى انه قد يحصل العلم عقيبه اذا
انضم اليه من القراين ما يفيد العلم اذا كانت تلك القراين
حاصلة لغير التعريف وهي الامارات الدالة على الصدق كا
لبكاء ونشر الشعر في الموت لا القراين التي للتعريف كموافقه
دليل العقل او قول الصادق فانه لا خلاف في ان هذه القراين

يحصل معها اليقين وقال قوم انه لا يفتقر الى قرينة فى افادة
العلم ثم اختلفوا فقال قوم انه لا يطرد العلم عقيب الخبر وقال
احمد انه يطرد واستدل المصنف على انه لا يفيد بمجرده العلم بوجوه
الاول انه لو كان موجبا للعلم بمجرده لوجب حصول العلم
عقيب خبر كل عدل والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية
ظاهرة لان العلم عقيب الخبر ح يكون بمجرى العادة كالعلم
عقيب التواتر لما كانت العادة تجب اطراد ما كان العلم واجب
الاطراد واما بطلان التالي فظاهر فانه كان يجب ان يحصل
العلم عقيب خبر من اخبرنا بانه نبي من غير اظهار معجزة
الثاني انه لو كان الخبر بمجرده يفيد العلم لادى الى تناقض
المعلومين والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الشرطية انه
اذا اخبرنا عدل بخبر فافادنا العلم ثم اخبرنا غيره بنقيض ما
اخبرنا به الاول وجب ان يكون مفيدا للعلم ايضا ويلزم
من ذلك ما ذكرنا واما بطلان التالي فظاهر الثالث لو افاد
خبر الواحد العلم لوجب ان نخطئ مخالفه والتالي باطل فان

كثيراً من الصحابة كانوا يعملون على خلاف ما يخبرهم به العدل لوجود الادلة
عندهم اقوى منه من غير تخطئة قال واما حصوله بقرينة فلو اخبر ملك بموت
ولد مشرف مع صراخ وجنازة وانتهاك حريم ونحوه لقطعنا بصحته
واعترض بانه حصل بالقراين ورد بانه لولا الخبر لجوزنا موت آخر قالوا
ادلتكم تأباه قلنا انتفى الاول لانه مطرد فى مثله وانتفى الثاني لانه
يستحيل حصول مثله فى النقيض وانتفى الثالث لانا نخطئ المخالف لو وقع
اقول لما ابطل حصول العلم عقيب الخبر المجرد عن القراين استدل على حصوله
عقيب الخبر الجامع للقراين بمثال واضح واعترضوا عليه بانه حصل العلم با
لقراين لا بالخبر والجواب لولا الخبر لجوزنا موت شخص آخر غير الولد فعلمنا
ان المفيد للعلم انما هو مجرد الخبر مع القراين قالوا ادلتكم تأبى ذلك قلنا
لا نسلم اما الاول فلانا قلنا لو افاد الخبر العلم لاطرد والتالي باطل
بالوجدان فالمقدم مثله وهذا لا يتأتى ههنا فان دعوى عدم الا
طراد ممنوعة ههنا فانا نقول ان كل خبر احتفت به القراين فانه
يفيد العلم ويطرد واما الثاني فلانا قلنا لو افاد العلم لتناقض
المعلومان على تقدير تناقض الاخبارات وهنا لا يتأتى ذلك لانا نقول

انه يحتمل حصول مثل ذلك بجميع تلك القراين فی نقيض المخبر واما
الثالث فلانا قلنا لو افاد العلم لخطی مخالفه والتالی باطل هو لابنا
هنا لانا نخطی المخالف لكونه يخالف المعلوم قال قالوا ولا تقف ما
يتبعون الا الظن فنهی وذم فدل علی انه ممنوع واجيب بان المتبع
الاجماع وبانه مأول فيما المطلوب فيه العلم من الدين اقول هاتان
حجتان احتج بهما من اوجب العلم عقيب خبر الواحد الاولی ان الله
تع نهی عن اتباع ما لا يوجب العلم فقال ولا تقف ما ليس لك به علم فلو
كان خبر الواحد غير موجب للعلم لما جاز اتباعه ولما كان الاجماع
واقعا علی ان خبر الواحد مقبول دل علی انه يفيد العلم الثانية
انه تع ذم اتباع الظن فقال ان يتبعون الا الظن وما يتبع اكثرهم
الا ظنا الی غير ذلك فلو كان خبر الواحد يوجب الظن لكان متبعه مذموما
ولما كان الاجماع قد انعقد علی اتباعه دل علی ان متبعه غير
متبع لما يوجب الظن لكان متبعه مذموما ولما كان الاجماع قد
انعقد علی اتباعه دل علی انه يفيد العلم والجواب من وجهين الاول
ان المتبع ليس هو الخبر بل الاجماع الدال علی وجوب العمل بالخبر و

المتبع

المتبع هنا امر معلوم وهو الاجماع لا المظنون الثانی ان المنهی عنه
او المذموم انما هو الظن فی معرض الامور القطعية من الدين
كالتوحيد وغير ذلك لا الامور الشرعية قال مسئلة اذا اخبر واحد
بحضرته صلی الله عليه ولم ينكره لم يدل علی صدقه قطعا لنا يحتمل انه
ما سمعه او ما فهمه او كان بينه او رأی تأخيره او ما علمه او صغيره
اقول اختلف الناس فی الراوی اذا اخبر بخبر بحضرة الرسول عم ولم
ينكره عليه فقال قوم ان ذلك دليل علی صدقه والا لوجب عليه
المسارعة الی الانكار وقال آخرون ان ذلك غير واجب لانه
يحتمل انه ما سمعه او ما فهم ما قاله او كان قد بينه قبل ذلك فلا
يجب عليه تكرير البيان او ان الرسول عم رای من المصلحة
تأخير الانكار او ما علم الحكم فيما يرجع الی الامر الدنيوی وانه ترك
الانكار تعمدا او ذلك جائز عندهم لانه من الصغائر قال مسئلة
اذا اخبر واحد بحضرة خلق كثير ولم يكذبوه وعلم انه لو كان كذبا
لعلموه ولا حامل علی السكوت فهو صادق قطعا للعادة اقول اختلفوا
فی هذه ايضا فقال قوم انه يدل علی صدقه وقال آخرون لا يدل و عوّل

الاوائل على قطع العادة بانّ شخصًا اذا اخبر بخبر بين يدي خلق كثير
وعلم انه لو كان كذبا لعلموا كذبه ولا حامل لهم على السكوت
يكون ذلك الشخص صادقًا وهو ظاهر **قال** مسئلة اذا انفرد واحدٌ
فيما يتوفر الدواعى على نقله وقد نقله وقد شاركه خلق كثير كما لو انفرد
واحد بقتل خطيبٍ على المنبر من مدينةٍ فهو كاذب قطعًا خلافًا
للشيعة لنا العلمُ عادةً ولذلك نقطع بكذب من ادعى ان القرآن
عورض قالوا الحوامل المقدّرة كثيرة ولذلك لم ينقل النصارى كلام
المسيح فى المهد ونقل انشقاقُ القمر وتسبيح الحصا وحنين الجذع
وتسليم الغزالة وافراد الاقامة وافراد الحج وترك البسملة احادًا
اواجيب بان كلام عيسى عم ان كان بحضرة خلق فقد نقل قطعًا
وكذلك غيره مما ذكر واستغنى عن الاستمرار بالقرآن الذى هو اشهرها
واما الفروع فليس من ذلك وان سلّم فاستغنى لكونه مستمرًّا او
كان الامران شايعين **اقول** اختلف الناس فيما اذا اخبر واحد
بخبر يتوفر الدواعي على نقله مع حضور خلق كثير فقال قوم انه يدل
على كذبه قطعًا وخالفت الشيعة فى ذلك اما الاولون فيستدلون

بالعادة

بالعادة فانه تحيل العادةُ صِدق من اخبر بان الخطيب قُتل على
المنبر بمشهدٍ من الخلق مع عدم موافقة الخلق له لتوفرة واعيهم
على نقل مثل هذه الاخبار ولاجل ذلك قطعنا بكذب من نقل
انّ القرآن قد عورض وذلك لانه خبر واحد لا يخفى مثله على الخلق
مع توفر دواعيهم على نقله اما الشيعة فانهم قالوا يحتمل ان يكون
الكلّ قد اخفوا مثل ذلك اما لمصلحة عامة تتعلق بالجميع او لرهبة
اولرغبة او لاغراض متعددة كلّ شخص له غرض غير غرض الآخر
واذا كانت هذه الحامل موجودةً فكيف نجزم بكذب هذا الخبر ولذلك
لم ينقل النصارى كلام المسيح فى المهد مع انه من اعجب الانبآء و
كذلك المسلمون نقلوا ما يتوفر الدواعى على نقله احادًا ولم يبلغ
نقلهم الى التواتر وذلك كمعجزات الرّسول عم ووقايعه وافعاله
مع انّ ناقلها صادق واجابوا عن صورة عيسى بانه ان كان تكلّم بين
يدى خلق عظيم فقد نقل قطعا لما ذكرناه من احالة العادة وكذلك
غيره من الوقايع التى صوّرناها فى زمن الرّسول عم من معجزاته
وانما لم يشتهر النقل للاستغنا بالقرآن والا فان لقايل ان يقول ان

عيسى عم انما تكلم بذلك بين يدى نفر يسير قبل ان يظهر امره و
تشيع حاله بخلاف ابرأ الاكمه والابرص والمرضى لانه وقع
وقت اشتهار حاله وكذلك معجزات الرسول عليه افضل الصلوة
واكمل التحيات اكثرها صدرت مع نفر قليل واما الفروع كالزاد
الاقامة وتثنيتها وافراد الحج عن العمرة والجهر بالبسملة وعدم
فان لقائل ان يقول انها لم تقع بين يدى خلق عظيم وان وقعت
لكنها ليست مما توفر الدواعى على نقلها لما فيها من الكلفة والمشقة
او ان كان مشهورا لكن استغنى عن نقله لاستمراره فخفى بعد ذلك
او ان يقال الامران كانا مشهورين من افراد الاقامة وتثنيتها وغير
ذلك قال مسئلة التعبد بخبر الواحد العدل جايز عقلا خلافا للجبائي
لنا القطع بذلك قالوا يؤدى الى تحليل الحرام وعكسه قلنا ان
كان المصيب واحدا فالمخالف ساقط كالتعبد بالمفتى والشهادة
والا فلا يرد وان تساويا فالوقف او التخيير يدفعه قالوا لجاز
التعبد به فى الاخبار عن البارى سبحانه قلنا للعلم بالعادة انه
كاذب اقول اختلف الناس فى جواز التعبد بخبر الواحد العدل عقلا

فذهب

قوم الى المنع وهو منقول عن الجبائى وجماعة من المتكلمين وذهب
المحققون الى جواز ذلك وهو مذهب المرتضى وجماعة الامامية
والدليل على جوازه عقلا انا نعلم بالضرورة انه لا استبعاد
فى ان يكلفنا الله تعالى بذلك ويقول متى اخبركم العدل بخبر فاعملوا
بقوله وهذا امر قطعى واحتج المخالف بان التعبد بخبر الواحد يؤدى
الى تحليل الحرام وتحريم الحلال فيكون ممتنعا وبيان ذلك ان الا
خبار مختلفة مضطربة فعلى تقدير ان يفتى واحد بخبر رجح بالتحليل و
افتى آخر بخبر آخر بالتحريم لزم ما ذكر من المحذور والجواب ان قلنا
ان المصيب لا اعتداد به ولا يكون التعارض موجودا وذلك
كالتعبد بالشهادة والفتوى فانهما توجبان الظن وان قلنا
ان كل مجتهد مصيب اندفع الايراد لان المحذور انما يلزم على
تقدير استحالة اجتماع الحل والحرمة بالنظر الى شخصين فاذا قلنا
ان كل مجتهد مصيب فلو فرضنا ان مجتهدين حكم احدهما بالحرمة و
الآخر بالحل لم يلزم المحذور هذا اذا كان احد الخبرين راجحا
على الآخر بوجوه الترجيحات الآتية اما اذا فرض تساويهما

نظر بقى العمل الوقف كما هو مذهب قوم فعلى بقى العمل الوقف كما
هو مذهب قوم او التخيير وعلى كلى التقدير ين يندفع المحذور
واحتجوا ايضا بانه لو جاز التعبد بخبر الواحد عقلاً اذا نقل عن
الرسول صلعم لجاز وقوع التعبد به اذا نقل عن الله تع ولجامع
بينهما اشتمال كل منهما على المصلحة المحتملة والتالى باطل فان نقل الا
حكام عن الله تع بدون المعجزة غير مقبول والجواب بالفرق فان
العادة قاضية بكذب من نقل عن الله تعم من دون المعجزة ولم
تقض بكذب من نقل عن الرسول عم **قال** مسئلة يجب بخبر الواحد
خلافاً للقاسانى وابن داود والرافضة والجمهور بالسمع وقال
احمد والقفال وابن شريح والبصرى بالعقل لنا تكرر العمل به
كثيراً اى الصحابة والتابعين شايعاً ذايعاً من غير نكير وذلك يقضى
بالاتفاق عادة كالقول قطعاً قولهم لعل العمل بغيرها قلنا علم قطعاً
من سياقها ان العمل بها قولهم فقد انكر ابو بكر خبر المغيرة حتى
رواه محمد بن مسلمة وانكر عمر خبر ابي موسى فى الاستيذان حتى رواه
ابو سعيد وانكر خبر فاطمة بنت قيس وانكرت عايشة خبر ابن عمر

اما

اما انكروا عند الارتياب قالوا لعلها اخبار مخصوصة قلنا نقطع بانهم
عملوا لظهورها لا لخصوصها وايضا التواتر كان ينفذ الآحاد الى
النواحى لتبليغ الاحكام **اقول** اختلف الناس فى وجوب العمل بخبر
الواحد فذهب الجمهور الى ذلك وهو مذهب الشيخ ابى جعفر
الطوسى من الامامية ومنع منه القاسانى وابن داود والسيد
المرتضى واتباعه من الامامية ثم اختلف القائلون بالوجوب
فى مدركه فقال احمد بن حنبل والقفال وابن شريح وابو الحسين
البصري انه العقل وذهب الباقون الى انه السمع والدليل على وجوب
العمل بخبر الواحد انه قد اجمع عليه الصحابة والتابعون وكل
ما اجمع عليه الصحابة والتابعون يجب اتباعه فالعمل بخبر الواحد
واجب اما الصغرى فنقلية لان الاخبار تواترت بعمل
الصحابة والتابعين بالاخبار المروية بالاحاد وتكرار العمل به
تواتراً شايعاً من غير مناكرة من احد واذا تكرر العمل به
كان اجماعاً كالقول قطعاً واما الكبرى فقد مضى بيانها في
باب الاجماع اعترض المانعون من ذلك بان عمل الصحابة

جاز ان يكون مستنداً الى غير الخبر الواحد وتوافق الخبر والعمل لا
يقتضي ان يكون العمل انما كان لاجل الخبر فالجواب انه لو كان
العمل بغير الخبر مع كثرته لامتنع عادة خفاؤه عنا وان لا
نظهره لنا وايضاً فان عمر قال لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغير هذا
وقول ابن عمر حتى روى لنا رافع بن خديج ان النبي صلى الله
عليه نهى عن ذلك فانتهينا الى غير ذلك من الاحاديث
المروية عن الصحابة الدالة على ان العمل بخبر الواحد قالوا
كيف يصح دعوى اجماع الصحابة على ذلك مع ان الانكار قد
وجد منهم فان ابابكر رد خبر المغيرة في ميراث الجدة حتى
انضم اليه خبر محمد بن مسلمة ورد ابوبكر وعمر خبر عثمان
في اذن رسول الله ص في رد الحكم الى ابن العاص ورد
عمر خبر ابي موسى الاشعري في الاستئذان وهو قال سمعت
رسول الله ص يقول اذا استأذن احدكم على ماجد ثلثا فلم
يؤذن له فلينصرف حتى رواه ابو سعيد الخدري وانكر خبر فاطمة
بنت قيس في السكنى وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا

يقول

يقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت وانكرت عايشة خبر
ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء اهله عليه وغير ذلك من الوقايع
المشهورة فليس الاستدلال بالعمل على وفق الخبر على وجوب العمل
بخبر الواحد اولى من الاستدلال بالانكار على تحريم العمل به
بل الثاني اولى والجواب ان يقول قد بينا ان بعض الصحابة
عمل بالخبر ووافقه على ذلك الباقي وردهم انما هذا الانكار عند
عدم الارتياب قالوا عمل الصحابة بالخبر لا يدل على ان الخبر حجة
يجب اتباعه لان ذلك خبر خاص ولا يجب من العمل بواحد
معين العمل بمطلق الخبر لاحتمال ان يكون قد اقترن بذلك الخبر
من القراين الموجبة للعلم ما اوجب العمل بخلاف هذه الاخبار
الخالية عنه ولا شك ان ذلك الخبر المعين غير معلوم لنا من خبر
لا ويجوز ان يكون خاليا عن شرايط العمل عندهم فلا يجوز
العمل باسرها واجاب بانا نقطع بان الصحابة والتابعين انما
عملوا على وفق الخبر لظهور مدلول الخبر لا لخصوصية الخبر الدليل
الثاني على ان خبر الواحد يجب العمل به انه قد تواتر عنه عليه السلم

انه كان ينفذ الرسل الى البلدان بتبليغ الاحكام اليهم ولا
شكّ ماكان ينفذ من تواتر قوله العلم بل الظنّ فلو لم يكن الظنّ
كافياً فى وجوب العمل والّا لكان الانفراد عبثا وهو محالٌ و
اعترض ابو الحسين ههنا باعتراض وارد وهو يحتمل انه انما كان
ينفذهم للفتيا لا للاخبار قال واستدلّ بظواهر مثل فلولا نفر
لقوله لعلهم يحذرون انّ الذين يكتمون ان جاءكم فاسق فتبيّنوا
وفيه بعدٌ اقول استدلّ من قال بان خبر الواحد يجب العمل به
بادلّة سمعيّة استضعفها المص منها قوله تع فلولا نفر من كلّ فرقة
منهم طائفة ليتفقّهوا فى الدّين ولينذروا قومهم اذا رجعوا
اليهم لعلهم يحذرون وجه الاستدلال انه تع أمر بالانذار
وهو خبر المخوّف وانما أمر بالانذار طلبا للحذر لانه تع لا يصحّ
عليه الترجّى فيحمل قوله تع لعلهم يحذرون على طلب الحذر فكان
الحذر واجبا اذ الامر للوجوب فيكون اخبار كلّ طايفة يوجب حذر
من العقاب والطايفة من لا يفيد قولهم العلم لانها تطلق
على الاثنين والثلثة وعلى الجزيين بالتواتر فيكون اللفظ حقيقة

فی

فى القدر المشترك وهو مطلق الخبر الزايد على الواحد دفعًا
للاشتراك والمجاز واذا كان قول الاثنين يستلزم ترك الحذر
كان العمل به واجبًا بقولهما وكلّ من قال بانّ الاثنين يجب
العمل بقولهما اوجب العمل بقول الواحد لاشتراكهما فى افادة
الظنّ وهذا الاستدلال بعيدٌ لانّ ظاهر الآية يقتضى الحذر
عقيب الانذار الحاصل بسبب التفقّه فى الدّين والانذار
هو الاخبار على مامرّ ولا شكّ انّ الخبر الحاصل بعد التفقّه
فى الدّين ظاهرًا انما هو الفتوى ونحن نقول بموجبه فان
الفتوى وان افادت الظنّ لكن يجب العمل بها بخلاف خبر
الواحد ومنها قوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تع
ان يتبعون الّا الظنّ فنهاه عن اتّباع الظنّ وذمّ اولئك
على اتباعه مع الاتفاق بانّ الرّسول ع كان ينفذ الرّسل
لتبليغ الاحكام الى البلاد المتباعدة فاذن خبر الواحد
لقيد العلم فيجب العمل به والكلام على هذا قد مضى ومنها قوله تع
انّ الذين يكتمون ما انزلنا من البيّنات والهدى ذمّهم على

كتمان الهدى الواحد اذا سمع من الرسول عم حكما كان هدى
فكان كتمانه متوعدا عليه فوجب عليه اظهاره فلو لم يجب
علينا قبوله لما كان لاظهاره فائدة ويبقى اظهاره كاخفائه
وهذا ايضا ضعيف لاحتمال ان يكون الذم انما توجه على
جمع تقوم الحجة بقولهم ولو سلم ان الذم متوجه على الواحد
لكن يحتمل ان يكون المراد من الهدى الكتاب العزيز وهو
الظاهر لوصفه بالانزال وان كانت السنة ايضا منزلة وكذا
فلا نسلم انه يلزم من وجوب الاظهار وجوب القبول منه
فان الآية تتناول الفاسق مع انه لا يجب علينا القبول منه ومنها
قوله تعـ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ
فَتَبَيَّنُوا امرنا بالتثبت عند مجيء الفاسق فوجب ان يكون
التثبت عدما عند عدم الفسق فاما ان نقطع بصحة قوله وهو
المطلوب او ببطلانه ويلزم من ذلك ان يكون خبر الفاسق
اعظم درجة من خبر العدل وهو محال قالوا وهذا ضعيف لانه استدلال
بالمفهوم وسيأتي بيان ضعفه ولقائل ان يقول الاستدلال بالمفهوم

انما يكون

انما يكون ضعيفا على تقدير عدم الاشارة الى العلة اما على عدم ذلك
التقدير فلا والاشارة الى العلة حاصلة ههنا لان خبر الواحد
الفاسق يقال له انه خبر واحد وهو امر ذاتي له وانه خبر فاسق
وهو امر عرضي له واذا صح اسناد الحكم الى الامر الذاتي كان
اسناده اليه اولى من اسناده الى الامر العرضي فاذا تقرر هذا
فنقول خبر الواحد مطلقا لا يصلح علة للتثبت والا لكان اسناد
التثبت الى الفسق ههنا اسناد الشيء الى غير علته وهو محال قال قالوا
ولا نقف ان يتبعون الا الظن وقد تقدم ويلزمهم ان لا يعملوا
الا بقاطع قالوا توقف صلى الله عليه في خبر ذي اليدين حتى اخبره
ابو بكر وعمر قلنا غير ما نحن فيه وان سلم فانما توقف للريبة بالانفراد
فانه ظاهر في الغلط ويجب التوقف في مثله اقول هذا استدلال
من منع من العمل بخبر الواحد وتقريره انه تعـ نهاه عن اقتفاء ما
ليس بعلم والظن ليس بعلم وايضا الله تعـ ذم من اتبع الظن فوجب
ان لا يسوغ اتباعه والعمل بخبر الواحد اتباع للظن فوجب ان لا يسوغ
وقد تقدم الجواب عن هذا وان المراد المنع من العمل بخبر الواحد فيما

٢٢

يوجب العلم جمعاً بينه وبين الدليل العقلي الدال على جواز
التعبد بخبر الواحد على ما مضى ثم ان المصر الزم هؤلاء القوم
الزاماً صعباً وهو ان لا يمنعوا من العمل بخبر الواحد الا
بدليل قطعي يفيد المنع لان المفيد للمنع لو كان ظنياً لما جاز
اتباعه والا لكان المتبع مخالفاً للنهي عن اتباع الظن ولا
شك ان ادلتهم الدالة على المنع من الاتباع انما هي ظنية
وفي ذلك ابطال الشيء بنفسه قالوا ان النبي عم توقف في خبر ذي
اليدين وهو قوله اقصرت الصلوة ام نسيت حتى انضم اليه خبر
ابي بكر وعمر فلو كان خبر الواحد مقبولاً لما افتقر الى انضمام قول ابي
بكر وعمر والجواب ان هذا عين ما قلنا قلنا فان مع انضمام قول
ابي بكر وعمر فلو كان خبر الواحد مقبولا لما افتقر الى انضمام قول ابي
بكر وعمر والجواب ان هذا لا يخرج خبر ذي اليدين الى حد التواتر
بل يكون خبر واحد فهو دليل لنا على انا نقول انما توقف النبي
صلعم في خبر ذي اليدين لا لمطلق كونه خبر واحد بل لانه خبر عن
واقعة شهدها جماعة كثيرة فانفراده بالاخبار مما يتطرق اليه

التهمة

التهمة فلما انضم اليه قول ابي بكر وعمر حصل ظن صدقه لاخبار
من كان معه ولا يلزم من كون الخبر مردوداً اذا حصل معه
تهمة ان يكون مردوداً مطلقاً قال ابو الحسين العمل بالظن في
تفاصيل المعلوم الاصل واجب عقلاً كالعدل في مضرة شيء
وضعف حايط وخبر الواحد كذلك لان الرسول بعث
للمصالح فخبر الواحد تفصيل لها وهو مبني على التحسين سلمنا لكنه
لم يجب في العقليات بل اولى سلمنا ولا نسلم في الشرعيات
سلمنا وغايته قياس ظني في الاصول قالوا اصله قد يمكن يجب
احتياطاً قلنا ان كان اصله المتواتر فضعيف وان كان المفتي
فالمفتي خاص وهذا عام سلمنا لكنه قياس شرعي قالوا لو لم يجب
لخلت وقايع رد بمنع الثانية سلمنا لكن الحكم النفي وهو مدرك
شرعي بعد الشرع اول هذه الاوجه الثلثة استدل بها من قال
ان خبر الواحد يجب العمل به عقلا الاول ما ذكره ابو الحسين
وتقريره ان العقلاء اوجبوا العمل بخبر الواحد في العقليات ولا
علة لذلك سوى انهم ظنوا بخبر الواحد تفصيل جملة معلومة بالعقل

اما الصغرى فلان العقلا يجزمون بوجوب دفع المضرة و
القيام من تحت حايط منهدم جزما قطعيا فاذا اخبر العدل
بان في الفعل الفلاني مضرة وان لحايط المشاهد منهدم
حصل لنا ظن به لكن مع حصول هذا الظن يحصل لنا ظن مفصل
ما علمناه اجمالا من وجوب دفع المضرة والقيام من تحت الحايط
المنهدم واما الكبرى فبالدوران وهذا المعنى موجود في خبر الواحد
العدل الناقل عن الرسول صعم لانا نعلم قطعا ان الرسول صلعم
بعث للمصالح وتعريفها علما اجماليا فاذا اخبر واحد بوجوب التعبد
لشئ معين قد يكون ظننا هذا تفصيل ما اجمله العلم الاول فيجب العمل
الظن قضية لما في العقل ثبت من وجوب وجود المعلول عند وجود
العلة واعترض المص بوجوه الاول ان هذا الدليل مبني على
التحسين والتقبيح العقليين ونحن قد ابطلناهما الثاني لا نسلم
ان خبر الواحد يجب العمل به في العقليات ثم لا شك في ثبوت
الاولوية اما الوجوب فلا الثالث لا نسلم ان خبر الواحد لما
العمل به في العقليات وجب العمل به في الشرعيات ولا نسلم ان

علة

علة العمل به في العقليات ما ذكرتم والدوران ضعيف الرابع سلمنا
صحة القياس المذكور لكنه لا يفيد الا الظن فلا يجوز التمسك
به في مسايل الاصول الوجه الثاني في وجوب العمل بخبر الواحد ان
صدقه ممكن فلو لم يعمل به لكنا تركنا امر الله تعـ وامر رسوله صلعم وهو
خلاف ما يوجبه الاحتياط اعترض عليهم بان صدق الخبر و
ان كان ممكنا لكن لا نسلم وجوب العمل به والاحتياط بالاخذ
بقوله وان كان مناسبا لوجوب العمل به لكن المناسبة لا تكفي
في العمل شرعا ما لم ينضم اليها شاهد بالاعتبار على ما يأتي ولا
شاهد له سوى خبر المتواتر او خبر المفتي وكلاهما لا يجوز القياس
عليهما اما الاول فلان الخبر اذا كان معلوما لم يجب من العمل به
العمل بالخبر المظنون واما الثاني فلان شرع المفتي خاص لانه
انما يجب على المستفتي والشرع المستفاد من خبر الواحد عام في
حق المكلفين باسرهم ولا يلزم من العمل بالظن في حق شخص واحد
العمل به في حق الجميع لاستلزام كثرة الفساد هنا بخلاف الاول
سلمنا ذلك لكنه قياس يفيد الظن فلا يجوز اثبات المسايل الاصولية

به الوجه الثالث فی وجوب العمل بالخبر انه لو لم یجب العمل بخبر الواحد
لخلت اکثر الوقایع عن حکم الله تع والتالی باطل فالمقدم مثله
اما الملازمة فلانا نعلم بالضرورة ان القرآن والتواتر والاجماع
لا تفی بضبط الاحکام ولا طریق یفید القطع سوی هذه فلو لم یجب
العمل بالخبر لخلت اکثر الوقایع عن الاحکام واما بطلان التالی فلان
الاحکام الخمسة ینحصر فیها جمیع الوقایع لامتناع خلو بعضها عنها
اعترض بان منع الثانیة وهی المقدمة الاستثنائیة وجوز ان
یکون بعض الوقایع خالیة من الاحکام فان الفقیه قد لا یجد
مدرکا قطعیا ولا خبر واحد فی واقعة فیکون تلک الواقعة قد خلت
عن الاحکام سلمنا امتناع خلو بعض الوقایع من الاحکام لکن لا
نسلم ان القول بعدم العمل بخبر الواحد یوجب خلو البعض لانا
نقول کل واقعة لیس فیها مدرک قطعی فان الحکم فیها بالنفی حکم
شرعی وهو وجوب العمل بالبرائة الاصلیة المستفادة من الشرع
قال اما الشرایط فمنها البلوغ لاحتمال کذبه لعلمه بعدم التکلیف
واجماع المدینة علی قبول شهادة الصبیان بعضهم علی بعض فی

الدما قبل تفرقهم مستثنی لکثرة الجنایة بینهم منفردین والروایة
بعده والسماع قبله مقبولة کالشهادة ولقول ابن عباس
وابن الزبیر وغیرهم فی مثله ولاسماع الصبیان اقول لما فرغ
من الاستدلال علی وجوب العمل بخبر الواحد وشرع فی شروط
الخبر الذی یجب العمل به فمنها البلوغ وهو شرط اتفاقا وذلک
ان الصبی اما ان لا یکون ممیزا او یکون والاول لا یقبل روایته
قطعا لاحتمال کذبه احتمالا مساویا لصدقه والثانی لا یقبل
روایته ایضا لانه اذا کان ممیزا علم انه غیر مکلف وح
یحصل له علم بانه غیر ممنوع من الکذب شرعا ومن علم انه
غیر ممنوع من الکذب لا یمتنع اقدامه علیه لعدم الصارف
فی حقه وذلک مما یوجب احتمال الکذب به احتمالا مساویا للصدق
لا یقال قد وقع الاجماع من اهل المدینة علی ان شهادة
الصبیان مقبولة فی الجراح واجماعهم حجة فیکون شهادتهم
مقبولة فیکون اخبرهم مقبولا لانا نقول انما قبلنا شهادتهم
فی الجنایة لمعنی غیر موجود فی الخبر وذلک لان اجتماعهم منفردین

عن ای حال سبب لوقوع الاذی فی غالب الاحوال فلاجل هذا
قبلنا قوطهر دفعًا للمحذور الاذی الحاصل بینهم دایما بخلاف الجزوح
وقوع الفرق تمنع القیاس اما اذا کانوا وقت التحمل غیر بالغین و وقت
الاداء بالغین فان روایتهم تکون مقبوله بالقیاس علی الشهادة
فانهم اذا تحملوا فی حال الطفولیة وادوا الشهادة حالة البلوغ
کانت مقبوله فکذلک الروایة وایضًا فان الصحابة قبلوا احادیث
ابن عباس وابن الزبیر وغیرهم وان کانوا قد تحملوها وقت
الصبوة وایضًا فان الاجماع حاصل بان الصبیان یحضرون
مجالس الحدیث فلو لم یکن لاستماعهم واحضارهم فایدة والا
لکان عبثا یستحیل صدوره من اکثر الناس ولا فایدة سوی قبول
روایتهم وقت البلوغ قال ومنها الاسلام للاجماع وابوحنیفة
وان قبل شهادة بعضهم علی بعض لم یقبل روایتهم ولقوله تعالی
ان جاءکم فاسق وهو فاسق بالعرف المتقدم واستدل بانه
لا یوثق به کالفاسق وضعف بانه قد یوثق ببعضهم لتدینه
فی ذلک اقول هذا شرط ثان للعمل بخبر الواحد وهو ان یکون

الراوی مسلما وهو شرط متفق علیه والدلیل علی اشتراطه الاجماع
فانه لاخلاف فی ان الکافر لا تقبل روایته لان منصب الروایة
من اشرف المناصب ولا تقبل فیها قول الکافر لخسته واهانته
لا یقال کیف یصح دعوی الاجماع علی ذلک وابوحنیفة قد قبل شهادة
بعضهم علی بعض لانا نقول لا یلزم من قبول شهادتهم قبول
روایتهم والفرق ان قبول الروایة اعظم من قبول الشهادة
فان الروایة اعظم من قبول الشهادة فان الروایة حکم علی
کل المکلفین المسلم والکافر بخلاف الشهادة ولا یلزم من القبول
فی اضعف المنصبین القبول فی اعلیهما علی ان اباحنیفة صرح
بعدم قبول الروایة فلا یکون ذلک خارقا للاجماع اقصی ما فی
الباب انه یلزم النقیض لکن مع حصول الفرق یندفع الدلیل
الثانی علی الاشتراط قوله تعالی ان جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا
امرنا بالتبیّن عقیب اخبار الفاسق والکافر فاسق بعرف الشرع
فی اول الوضع وان کان المتأخرون من الفقها لا یطلقونه الا
علی المسلم فانه لا اعتداد به وبعض القائلین بان خبر الکافر

غير مقبول استدل على ذلك بانه لا يوثق به فلا يكون مقبول الرواية
قياسا على الفاسق والجامع هو الخروج عن الاوامر الشرعية و
استضعف المص هذا الدليل لا يتأتى على ان الكافر غير موثوق به
وهو باطل فانه قد يوثق بقوله ويغلب على الظن صدقه اذ اعلم من دينه
ان من شرعه تحريم الكذب فان مع هذين الاعتقادين يغلب على
الظن صدقه بخلاف الفاسق المشارك له في احد الاعتقادين دون
الآخر قال والمبتدع بما يتضمن التكفير كالكافر عند المكفر واما غير المكفر
وكالبدع الواضحة وما لا يتضمن التكفير ان كان واضحا كفسق الخوارج
ونحوه فرده قوم وقبله قوم المراد ان جاءكم فاسق وهو فاسق بل القا
عدم نحن نحكم بالظاهر والآية اولى لتواترها او خصوصها بالفاسق و
تخصيصها وهذا مخصص بالكافر والفاسق المظنون صدقهما باتفاق
قالوا اجمعوا على قبول قتلة عثمان ورد بالمنع او بانه مذهب بعض
واما نحو خلاف البسملة وبعض الاصول وان ادعى القطع فليس من
ذلك لقوة الشبهة من الجانبين اقول لما ذكر اشتراط الاسلام في بين
حال الكافر في قبوله وعدم قبوله شرع في احوال المنتهي الى الملة الاسلامية

فان

فان كان مبتدعا فلا يخ اما ان يتضمن بدعته التكفير او لا اما الاول
فكالمجسمة فاختلف الناس في ذلك فمن ذهب الى التكفير فانه كالكافر
عنده واما غير المكفر فانه يجري مجرى المبتدع ببدعة واضحة
وسيأتي حكمها واما ما لا يتضمن التكفير فلا يخ بدعته اما يكون واضحة
او لا فان كانت واضحة كفسق الخوارج ونحوه فقد اختلفوا فيه فذهب
قوم الى انه مردود الرواية وذهب آخرون الى انه مقبولها احتج
الاولون بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا امرنا التثبت عند
مجيء الفاسق والمبتدع فاسق فوجب التثبت عند قوله واحتج الآخرون
بقوله ص ع نحن نحكم بالظاهر اوجب الحكم بالظاهر مطلقا والمبتدع
اذا كان مظنون الصدق كان قوله ظاهرا يوجب الحكم به والاستدلال
بالآية اولى لثلثة اوجه الاول ان الآية مقطوع بها والحديث
مظنون ولا تعارضها الثاني ان الآية مخصوصة بالفاسق وقوله
ص ع نحن نحكم بالظاهر عام في كل ظاهر فالآية مقطوع بها والحديث
ما لم يخص من قبول الفاسق بالتنصيص عليه والحديث مخصص لتجويز
العمل بقوله لدخوله تحت ما دل عليه الحديث والخاص مقدم على العام

الثالث ان الحديث مخصوص بالكافر والفاسق اذا ظن صدقهما
فان قولهما ظاهر ومع ذلك فهما غير مقبولين اجماعا والآية
غير مخصوصة ولا شك في ان الاستدلال بالعام الذي لم يلحقه
التخصيص اولى من الاستدلال بالعام المخصوص واحتج الآخرون
ايضا باجماع الصحابة على قبول اخبار قتلة عثمان مع ظهور فسقهم
عند جميعهم والجواب المنع من الاجماع سلمنا لكن لا نسلم وضوح
فسقهم عند جميعهم فان بعض الصحابة كعمار بن ياسر والاشتر وغيرهما
لا يعتقد فسق قتلة عثمان بل بعضهم واما الخلاف في البسملة وبعض
الاصول التي اختلف فيها وان ادعى قوم القطع بانه من الفسق
الواضح او من قبيل ما يكفر به فليس من ذلك لقوة الشبهة الحاصلة
من الجانبين وهذا قد سلف **قال** واما من شرب النبيذ
ويلعب الشطرنج ونحوه من مجتهد ومقلد فالقطع انه ليس بفاسق
وان قلنا ان المصيب واحد لانه يؤدي الى تفسيق بواجب وانا لا نجد
الشافعي الحد لظهور امر التحريم عنده **اقول** هذا هو القسم الثالث وهو
المبتدع الذي لا يتضمن بدعته كفرا او هي يتضمن فسقا غير مقطوع به

بل

المسائل

بل مظنون كالقائل بشرب النبيذ وجواز لعب الشطرنج وما ماثلهما
من المسائل الفرعية التي وقع فيها الخلاف فالمص قطع بانه ليس بفاسق
سواء قلنا المصيب واحدا واكثر من واحد اما اذا قلنا المصيب اكثر من واحد
فظاهر واما ان قلنا ان المصيب واحد فلانا لو فسقناه مع غلبة ظنه
بالحكم لخطاء لوجب ان يفسق بالواجب والتالي باطل فالمقدم مثله بيان
الشرطية ان المجتهد اذا غلب على ظنه احد طرفي الحكم وجب عليه العمل
به وان كان مخطئا في نفس الامر فلو فسق لخطائه لزم تفسيقه با
لواجب واما بطلان التالي فظاهر قال الشافعي احد الحنفي على شرب
النبيذ واقبل شهادته لظهور التحريم عنده **قال** ومنها رجحان
ضبطه على سهوه لعدم حصول الظن **اقول** هذا شرط ثالث للعمل
بخبر الواحد وهو مما لا خلاف فيه وتحقيقه انه لو تساوى ضبطه
لما يرويه او يسمعه وسهوه او يرجح سهوه لما حصل الظن بصدقه
قطعا ومتى لم يحصل الظن لم يجز العمل **قال** ومنها العدالة وهي
محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروة وليس معها بدعة
وتتحقق باجتناب الكباير وترك الاصرار على الصغاير وبعض الصغاير

وبعض المباح وقد اضطرب فى الكباير فروى ابن عمر الشرك
بالله وقتل النفس وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف
والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد
فى الحرم وزاد ابوهريرة اكل الربوا وزاد على عم السرقة
وشرب الخمر وقيل ما توعّد الشارع عليه بخصوصه واما بعض الصغاير
فما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة وبعض المباح كاللعب
بالحمام والاجتماع مع الاراذل والحرف الدنية ممن لا يليق به
ولا ضرورة واما الحرية والذكورة وعدم القرابة والعداوة فتختص
بالشهادة **اقول** هذا هو الشرط الرابع يقول الرواية وهو متفق
عليه وهو العدالة ومعناها كيفية راسخة فى النفس تحمل على ملازمة
التقوى والمروة وليس معها بدعة حتى يحصل عليه الظن بصدقه
وهذه الصفة انما تحصل باجتناب الكباير وترك ملازمة
الصغاير وبعض المباحات واما الكباير فاختلفوا فى تفسيرها روى
ابن عمر عن ابيه عن النبى عم انه قال الكباير تسع الشرك بالله
وقتل المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم

وعقوق

175 وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد فى بيت الله الحرام وروى
هذا ابوهريرة وزاد عليه اكل الربوا وروى عن على عم زيادة
على ذلك شرب الخمر والسرقة وقال قوم الكباير ما توعّد الشارع
عليه بخصوصه وهو تفسير الشيخ ابى جعفر الطوسى واما بعض الصغاير
المشروط سقوطها فى العدالة فهى الصغاير الدالة على الخسة
ودناءة النفس كسرقة لقمة والتطفيف بحبة واما بعض المباح فهو
الدال على نقص المروة كاللعب بالحمام والاجتماع مع الاراذل
والافراد فى المزاح والحرف الدنية ممن لا يليق به مع عدم ضرورة
اليها ويشترط فى الشهادة عند الجمهور وزيادة على ذلك الحرية
والذكورة وعدم القرابة وعدم العداوة وهذه الاشيا لا يشترط
فى الرواية على الاظهر وان كان بعضها غير مشترط فى الشهادة
عند الامامية **قال** مسئلة مجهول الحال لا تقبل وعن ابى حنيفة
قبوله لنا الادلة تمنع من الظن خولف فى العدل فيبقى ما عداه
وايضا الفسق مانع فوجب تحقق ظن عدمه كالصبى والكفر **اقول**
اختلف الناس فى رواية مجهول الحال فرده اكثر الاصوليين وهو

مذهب الشافعي واحمد والامامية وغيرهم واوجبوا في قبول
الرواية الخبرة الباطنة بالراوي وقال ابو حنيفة يكتفي في قبولها
رواية بظهور الاسلام منه والدليل على المذهب الاول وجهان
الاول ان يقال الادلة تمنع من العمل بالظن وهي العمومات
الدالة على المنع من اتباع خالفناها في العدل الزيادة الظن
عند قوله فيبقى ما عداه على الاصل ولا يلزم من العمل باقوى
الظنيين العمل باضعفهما الثاني ان الفسق مانع من قبول الرواية
فوجب العلم بعدمه عند العمل بالرواية اما المقدمة الاولى فلقوله
تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اوجب التبين عند مجيء الفاسق
لاجل فسقه واما الثانية فلان شرط العمل بالرواية لان الشك في الدال
المانع فان مع وجود المانع لا يتحقق الاثر والمانع هنا هو الفسق
فوجب تحقق عدمه عند العمل بالرواية لان الشك في حصول الشرط
يستلزم الشك في حصول الاثر كما انا لا نقبل الراوي الا اذا علمنا
انتفاء صباه وكفره لما كان مانعين قال قالوا الفسق سبب التثبت
فاذا انتفى انتفى قلنا لا ينتفى الا بالخبرة او التزكية قالوا الحكم بالظاهر

وردّ بمنع

وردّ بمنع الظاهر وبنحو ولا تقف قالوا ظاهر الصدق كاخباره
بالذكاة وطهارة الماء او نجاسته ورقّ جاريته ورد بان
ذلك مقبول مع الفسق والرواية على رتبة اقول هذه ادلة ابي
حنيفة على قبول رواية مجهول الحال الاول الاستدلال بقوله
تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا رتب الحكم بالتثبت على
حصول وصف الفسق الصالح للعلية فوجب كونه علة خصوصًا
مع ذكر الفاء الدالة على السببية واذا كان الفسق سببًا للتثبت
وجب عدم التثبت عند عدم الفسق والجواب الحكم بعدم الفسق
انما يصح بالخبرة والمصاحبة المتاكدة او بالتزكية من العدل الثاني
قوله صلى الله عليه نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر ولا شك ان
الظاهر من حال المسلم العدالة فوجب الحكم بخبره والجواب المنع
من كونه ظاهرًا ولو سلم انه ظاهر لكنه مدفوع بقوله تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم ان الظن لا يغني من الحق شيئًا الى غير ذلك
من الايات المانعة من العمل بما ليس يعلم حصل بها خبر العدل
فلا يلزم تخصيص خبر المجهول للفرق في غلبة الظن الثالث انه

ظاهر الصدق فوجب قبوله كالعدل اما المقدمة الاولى
فلانا نصدقه فى ذكوة اللحم وطهارة الماء ونجاسته ورق
جاريته والاعتراف بولده الى غير ذلك وانما قبل قوله
فيها لظهور صدقه على كذبه فيجب ان يكون كذلك فى سائر
اخباراته واما الثانية فظاهرة والجواب ان هذه الا
خبارات مقبولة وان علم فسق المخبر بها وايضا فالرواية
اعلى منصبا من هذه الاخبارات فلا نقاس عليها المفرق
قال مسئلة الاكثر ان الجرح والتعديل يثبت بالواحد فى
الرواية دون الشهادة وقيل لا فيهما وقيل نعم فيهما الاول شرط
فلا يزيد على شروطه كغيره قالوا شهادة فتتعدد واجيب با
خبر قالوا احوط واجيب بان الآخر احوط والثالث ظاهر
اقول لما بين ان الفاسق لا يقبل قوله وجب عليه البحث عن
معرفة طريق العدالة والفسق اعنى الجرح والتعديل واختلف
الناس فى قبول العلم الواحد فيهما فذهب الاكثر الى ان
قبول الواحد مقبول فى الجرح والتعديل فى الرواية دون الشهادة

وقال آخرون انه لا يقبل فى الرواية والشهادة وذهب قوم
الى انه مقبول فى الرواية والشهادة احتج الاول بان التزكية
شرط فى قبول خبر الواحد فلا يزيد على مشروط كالتزكية فى
الشهادة فان الحكم انما يثبت بشاهدين وكذلك التزكية
وايضا الاحصان الذى هو شرط الرجم يثبت بشاهدين
وان كان المشروط يثبت باربعة والشرط هنا ادون من المشروط
ولما كان قول الواحد مقبولا فى الرواية وجب ان يكون
تزكية الراوى يكتفى فيه بالواحد احتج من منع بان التزكية
والجرح شهادتان فلا تقبل قول الواحد فيهما كسائر الشهادات
والجواب انهما خبر وليس بشهادة فلا يفتقر الى التعدد وليس
ذلك القول اولى من هذا قالوا بل الاول اولى لكونه احوط
قلنا بل الثانى اولى لانه احوط فانه يستلزم المحافظة والاتباع
لاوامر الله نعم واما القول الثالث فظاهر **قال** مسئلة قال القاضى
يكفى الاطلاق فيهما وقيل لا فيهما وقال الشافعى فى التعديل وقيل
بالعكس وقال الامام ان كان عالما كفى فيهما والا لم يكف القاضى

ان شهد من غير بصيرة لم يكن عدلاً وفي محل الخلاف مدلّس وأجيب
بانه قد يبني على اعتقاده او لا يعرف الخلاف الثاني لو اكتفي
لا يثبت مع الشك للالتباس فيهما أُجيب بانه لا شك مع اخبار
العدل الشافعية لو اكتفي في الجرح لادّى الى التقليد للاختلاف
فيه العكس العدالة ملتبسة لكثرة التصنّع بخلاف الجرح الامام غير
العالم يوجب الشك اقول اختلف الناس في المعدل والجارح
اذا اطلقا العدالة والجرح من غير ذكر سببهما هل يقبلان ام لا فذهب
القاضي ابو بكر وغيره الى الاكتفاء بالاطلاق من غير ذكر السبب
وقال قوم انه لا يكفي الاطلاق فيهما وذهب الشافعي انه لا بدّ
من ذكر السبب في الجرح دون التعديل ومنهم من عكس ذلك
وقال الامام ان كان المزكي او الجارح عالماً باسباب العدالة
او الجرح كفى الاطلاق والا لم يكف احتج القاضي بان الجارح
او المزكي ان شهد بالعدالة والجرح من غير بصيرة لم يكن عدلاً
فان العدل لا يشهد الا عن بصيرة وعلم وان شهد عن بصيرة
وعلم مع صدقه وجب ان يكون ما اخبر به من العدالة والجرح حقاً

لا يقال

لا يقال سبب الجرح والتعديل مختلف فيه فلعله جرح من لا يكون
مجروحاً عند غيره فلا بدّ من ذكر السبب وكذلك في العدالة
لانا نقول الظاهر من حال العدل العالم بمواقع الخلاف في
الجرح والتعديل انه لا يطلقهما الا مع حصول الوفاق على احدهما
فان اطلاقه مع الخلاف يلتبس ويدلّس والجواب لم لا يجوز
ان يكون قد بنى الامر على اعتقاده قوله يكون مدلساً قلنا لا
نسلّم فان من جرح ويشهد انما جرح باعتقاده فلا يلزم التدليس
سلّمنا لكن تمّ ذلك على تقدير ان يكون عارفاً بالخلاف
فيما يوجب الجرح اما اذا لم يعلم الخلاف بل ظنّ ان ذلك السبب
فيما يوجب الجرح من غير مخالفة فانه يطلق ح ظاناً حصول
الاجماع وليس كذلك واحتج من قال بعدم الاكتفاء با
لاطلاق فيهما بانه لو اكتفي بالاطلاق لا يثبت العدالة والجرح
مع الشك والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الناس
اختلفوا في الاسباب الموجبة للجرح وذلك مما يوجب الا
لتباس في الجرح والتعديل واذا جوّزنا التباس السبب على الجارح

والمزكي حصل الشك ومع الشك لا يصح الاكتفاء والجواب لا
نسلم وقوع الشك مع اخبار العدل البصير بمواقع الخلاف
واحتج الشافعي بان اسباب الجرح مختلف فيها فالجارح اذا
اطلق جاز ان يكون قد جرح بما لا يوجب الجرح عند المجتهد فلو كان
قوله مقبولا لكان المجتهد مقلدا للراوي في كون ذلك السبب موجبا
للجرح والتالي باطل لما يأتي فالمقدم مثله واحتج من قال بان العدالة
لا بد من ذكر سببها بان العدالة ملتبسة بغيرها لكثرة التصنع وسارعة
الناس الى الاطلاق بالعدالة بناء على الظاهر وذلك لا يكون محصلا
للثقة واما الجرح فانه متى حصل لم يبق الثقة بقول المجروح حاصلة فلا
يجوز العمل بروايته واما امام الحرمين فانه قال التعديل والجرح من
غير العالم يوجب الشك فلا يكون مقبولا بدون ذكر سببهما لجواز
ان يجرح ويعدل بما على ما يعتقده سببا لهما وليس بسبب واما
العالم فانه لعلمه لا يطلقهما الا مع علمه بهما وذلك انما يكون في موضع
الوفاق اذ لو كان السبب الموجب للجرح او التعديل مختلفا فيه لعلم الخلاف
فيه ولو علمه لنقله مفصلا قال الجرح مقدم وقيل الترجيح لنا انه جمع بينهما

وجب

وجب اما عند اثبات معين ونفيه باليقين فالترجيح اقول اختلف
الناس في الجرح والتعديل اذا تعارضا فقال قوم ان الجرح مقدم
وقال آخرون بالترجيح بينهما اعلم ان الجارح اما ان لا تعين السبب
الموجب للجرح او تعين فان كان الاول فقوم تقدم على المعدل
لجواز اطلاعه على ما لم يطلع عليه المعدل فح لا يتنافيان فيجب الجمع
بينهما اما اذا رجحنا المعدل سقط قول الجارح مع عدم المنافاة وهو
محال واما اذا عين السبب الموجب للجرح ونفاه المعدل باليقين
فههنا يقع التعارض بينهما ويجب الترجيح قال مسئلة حكم الحاكم المشترط
العدالة بالشهادة تعديل باتفاق وعمل العالم مثله في رواية العدل
ثالثها المختار تعديل ان كانت عادته انه لا يروي الا عن
عدل وليس من الجرح ترك العمل في شهادة ولا رواية لجواز
معارض ولا الحد في شهادة الزنا لعدم النصاب ولا مسائل
الاجتهاد ونحوها مما تقدم ولا بالتدليس على الاصح كقول
من لحق الزهري قال الزهري موهما انه سمعه وشل
ومر النهي يعني غير جيحان قال اعلى مراتب التعديل ان تقول

المزكى هذا عدل ويذكر السبب ويساويه فى المرتبة الحكم بشهادته
اذا كان الحاكم لا يرى قبول شهادة الفاسق والا لكان
الحاكم فاسقا وانما تساويا وكانا اعلى المراتب لوقوع الاتفاق
عليهما بخلاف البواقى فانها مختلف فيها وعمل العالم داخل
الحكم بالشهادة فانه ايضا متفق عليه اذا كان العالم لا يرى
قبول قول الفاسق ويتلو هذه المرتبة رواية العدل عنه
واختلف الاصوليون فيه فقال قوم انه تعديل والا
لكان رواية العدل عنه تلبيسا وقال آخرون انه لا يكون
تعديلا لان العدل كما له ان يروى عن العدل له ان يروى
عن الفاسق واختار المص التفصيل وهو الاولى فقال ان كان
العدل من عادته انه لا يروى الا عن العدل فروايته عنه
تعديل والا فلا واما ترك العمل بالشهادة والرواية فانه
لا يكون جرحا لجواز ان يكون الترك حصل لعارض اولبيان
فى الشهادة اوغير ذلك وكذلك الحد فى الشهادة بالزنا
لعدم النصاب الذى هو كمال الشهود لانه لم يأت بصريح القذف

وانما

وانما هو فى معرض الشهادة ولا يلزم منه الفسق بالخطأ في
مسائل الاجتهاد واختلفوا فى التدليس هل يدل على
التفسيق فذهب قوم الى المنع وهو الذى ذهب اليه المص
وذلك كقول من لم يلق الرسول صلعم قال رسول الله موهما
انه سمعه وكقول القائل حدثنى فقيه من وراء النهر يريد به
عن صحان وذهب قوم الى انه دال على الفسوق لانه غاش قال
مسئلة الاكثر على عدالة الصحابة وقيل كغيرهم وقيل الى حين الفتن
فلا يقبل الداخلون لان الفاسق غير معين والمعتزلة عدول
الا من قاتل عليا لنا والذين معه اصحابى كالنجوم وما تحقق
بالتواتر عنهم من الحد فى الامثال واما الفتن فيحمل على اجتهادهم
والاشكال انهم بعد ذلك على قولى المصوبة وغيرهم اقول
اختلف الناس فى الصحابة فذهب الاكثر الى عدالتهم
وقال آخرون انهم كغيرهم من الرواة تجب البحث عن عدالتهم
وذهب قوم الى عدالتهم الى حين ظهور الفتن وبعد ذلك
يعلم ان منهم فاسقا قطعا وهو غير معين ولا واحد منهم الا ويجوز ان يكون

وهو الفاسق فلا تقبل قولهم وقالت المعتزلة كل من قاتل عليا ع
فهو فاسق وما عداه عدل واستدل المص على عدالة الصحابة بقوله تعالى
ثم والذين معه اشارة الى اصحابه وبقوله صلعم اصحابي كا
لنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولانه نقل عنهم نقلا متواترا انهم
كانوا يجدون في الامتثال للاوامر الصادرة عن النبي صلعم واما
الفتن فانها محمولة على انها صدرت عن اجتهاد ولا اشكال
ح في ذلك ولا يلزم التفسيق على قول المص تبعا لظاهر والامام لانهم
فلانهم وان كانوا مخطئين عندهم لكن المخطئ في الاجتهاد بعد
الاستقصاء ليس بفاسق قال مسئلة الصحابي من رآه صلعم وان
لم يرو ولم تطل وقيل ان طالت وقيل ان اجتمعا وهي لفظية وان
ابتنى عليها ما تقدم لنا تقبل التقييد بالقليل والكثير فكان للمشترك
كالزيادة والحديث ولو حلف لا يصحبه حنث بلحظة قالوا اصحاب
الجنة اصحاب الحديث للملازمة قلنا عرف في ذلك قالوا يصح نفيه
عن الوافد والزائر قلنا نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم اقول
لما بحث عن حال الصحابة من عدالتهم وفسقهم احد في بيان الصحابي

ماهو

ماهو فقال الجمهور انه من رآه صلعم سواء طالب مدة صحبته او لم تطل
وسواء روى عنه او لم يرو وهذا مذهب احمد بن حنبل وذهب
آخرون الى ان الصحابي هو الذي يطول مدة صحبته
وقال قوم ان الصحابي من طالب صحبته مع الرواية عنه صلعم
وهذه المسئلة لفظية وان انبنى عليها ما قبلها من تعديل
الصحابة وتفسيقهم واستدل المص على مذهبه بان الصحبة تقيد
بالقليل والكثير فقال صحبته زمانا طويلا وقصيرا والصادق على
الشيئين مشترك بينهما كالزيادة والحديث القابلة للكثرة والقلة
وايضا لو حلف الانسان لا يصحب غيره فانه يحنث بصحبته ولو
لحظة واحدة واحدة احتج المخالف بان العرف لا يطلق لفظة
الصحبة الا مع طول المعاشرة ولهذا يقال اصحاب الجنة
واصحاب الحديث لمن طالب صحبتها او طول ملازمته لا لمن
في الجنة لحظة واحدة ولا لمن يسمع حديثا واحدا والجواب
ان هذا عرف طارئ في هذين المعنيين دون غيرهما قالوا
يصح ان ينفي الصحبة عن الوافد والزائر قلنا قد بينا ان

الصحبة بالنظر الى العرف اللغوى يطلق على من قلت صحبته وكثرت
ويطلق بالعرف الاستعمالى على المتطاول الصحبة والنفى انما هو
للمعنى العرفى بحسب الاستعمال لا بحسب اللغة ولا يلزم من نفى
الخاص وهو الصحبة الدائمة نفى الصحبة مطلقا قال مسئلة لو
قال المعاصر العدل انى صحابى احتمل الخلاف اقول اذا قال
العدل المعاصر للرسول صلى الله عليه وآله انا صحابى يحتمل ان يقال انه
صادق لان العدالة تمنع اقدامه على الكذب ويحتمل ان يقال
انه يثبت لنفسه مرتبة شريفة هى الصحبة فيكون متهما كالعدل
المدعى قال مسئلة العدد ليس بشرط خلافا للجبائي فانه اشترط
خبرا اخر او ظاهرا او انتشاره فى الصحابة او عمل بعضهم وفى خبر الزنا
اربعة والدليل والجواب ما تقدم فى خبر الواحد ولا الذكورية
ولا البصر ولا عدم القرابة ولا عدم العداوة ولا الاكثار ولا
معرفة نسبه ولا العلم بفقه او عربية او معنى الحديث لقوله نضر الله
امرأ ولا هو موافقة القياس خلافا لابى حنيفة اقول هذه شروط اختلف
الناس فيها الاول العدد والمشهور انه يقبل خبر الواحد العدل

من غير انضمام غيره اليه وهو قول ابى جعفر الطوسى من اصحابنا.
ونقل عن الجبائى انه لا يقبل خبر العدل الا اذا انضم اليه خبر
عدل اخر او كان الخبر موافقا لظاهر او يكون الخبر منتشرا فيما بين
الصحابة او ان يعمل به بعض الصحابة ونقل عنه انه لا يقبل
فى خبر الزنا الا الاربعة والدليل على وجوب العمل بخبر الواحد
العدل مطلقا ما تقدم الثانى لا يشترط الذكورية لما اشتهر
من الصحابة قبول خبر النسآء كعايشة وام سلمة الثالث البصر
ليس بشرط لانهم كانوا يروون عن عايشة من غير ابصارها
الرابع عدم القرابة ليس شرط ولا عدم العداوة لاتفاق
الصحابة على ذلك ولا الاكثار من سماع الاحاديث لما اشتهر
من الصحابة قبول الخبر وان لم يكثر رواية راويه وكذلك لا داويه
يشترط ان يكون معروف النسب اذا اجتمع فيه شروط القبول
ولا يشترط فيه العلم بالفقه والعربية ومعنى الحديث لقوله صلى الله عليه وآله
نضر الله امرأ سمع مقالتى فوعاها فاداها كما سمعها فرب
حامل فقه ليس بفقيه الخامس لا يشترط فى القبول موافقة

القياس خلافًا لابي حنيفة فانه لا يقبل رواية
غير الفقيه فيما يخالف القياس لان القياس لا يصح الا مع عدم
النص **قال** مسئلة اذا قال الصحابي قال صلعم حمل على انه سمعه
منه وقال القاضي تردد في على عدالة الصحابة **اقول** ذهب الا
كثر الى انه اذا قال الصحابي قال رسول الله صعم كذا كان
محمولًا على انه قد سمعه منه لان الغالب من الصحابي انه لا
يطلق القول الا كان قد سمعه منه وقال القاضي ابو بكر انه لا يدل
على ذلك بل يحتمل ان يكون قد سمعه من الرسول صعم ويحتمل انه
قد سمعه من غيره فيتردد بينهما واذا احتمل ان يكون قد سمعه من
غيره فان قلنا ان الصحابة باسرهم عدول كان بمنزلة ما لو سمعه
من الرسول صعم وان لم نقل بذلك بل لا بد من البحث عنه
وجب البحث عن الراوي ويكون حكم هذا الحديث حكم
التابعين وتابعي التابعين **قال** مسئلة اذا قال سمعته امر او
والاكثر حجة لظهوره في تحققه كذلك قالوا يحتمل انه اعتقد
وليس كذلك عند غيره قلنا بعيد **اقول** اختلف الناس في ما

قال

قال الصحابي سمعت رسول الله صعم يأمر بكذا او نهى عن كذا
وهذه المرتبة دون المرتبة الاولى فقال الاكثرون
انه حجة لان الظاهر من الصحابي العدل انه لا يطلق الامر
والنهي الا مع تحققهما في موضع الوفاق وذلك يقتضي كونه
حجة وذهب آخرون الى انه ليس بحجة لان الحجة انما هي في
لفظ الرسول صعم فلعله اعتقد ما ليس بامر امرًا وما ليس بنهي
نهيًا لاختلاف الناس في صيغ الاوامر والنواهي ولعله اعتقد ان
الامر بالشيء نهي جميع اضداده او النهي عن الشيء امر باحد
اضداده وغيره لا يعتقد ذلك فلا يكون حجة عنده والجواب
ان هذا بعيد ووجه بعده ان عدالة الراوي ومعرفته بمواضع
اللغة يقتضيان عدم اطلاقه الامر والنهي الا في موضع الوفاق
قال مسئلة اذا قال امرنا او نهينا او اوجب او حرم فالا
كثر حجة لظهوره في آية الامر قالوا يحتمل ذلك وانه امر الكتاب
او بعض الائمة او عن استنباط قلنا بعيد **اقول** هذه المرتبة
دون المرتبتين الاوليين وقد اختلف فيها فذهب الشافعي

الى ان قول الصحابي امرنا بكذا او نهينا او ابيح لنا او اوجب علينا
مضاف الى النبي صلعم وتبعه على ذلك جماعة وذهبت طايفة
اخرى منهم الكرخي الى انه لا يجب اضافة ذلك الى الرسول صلعم احتج
الشافعي بان العادة قاضية بان المتمسك بخدمة غيره كالوزير اذا
خرج الى الرعية وقال امرنا بكذا فان العادة تقضي ان الآمر هو
السلطان فكذلك الصحابي الملتزم لخدمة الرسول صلعم الظاهر
من حال قوله امرنا ونهينا ان الآمر والناهي انما هو الرسول صلعم
احتج غيره بانه يحتمل اضافة الامر الى الكتاب او بعض الايمة او
الاستنباط ومع هذه الاحتمالات لا يحكم بالاضافة الى الرسول صلعم
والجواب عنه انه بعيد كالاول قال مسئلة اذا قال من السنة كذا
فالاكثر حجة لظهوره في تحققها خلافا للكرخي اقول هذه مرتبة دون
المراتب المتقدمة وقد اختلفوا فيها فذهب الاكثر الى انه حجة لان
العادة قاضية بان الصحابي لا يقول من السنة كذا الا ويكون
مريدا به سنة الرسول صلعم وذهب ابو الحسين الكرخي الى
انه يحتمل ان يكون من السنة المضافة الى الرسول صلعم وان يكون

من السنة

من السنة المضافة الى الصحابة لقوله صلعم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
الراشدين من بعدي والجواب ان سنة الرسول صلعم هي الظاهرة
عند الاطلاق فيحكم عليها قال مسئلة اذا قلنا كنا نفعل او كانوا
فالاكثر حجة لظهوره في عمل الجماعة قالوا لو كان لما ساغت المخالفة
قلنا لان الطريق ظني كخبر الواحد المنص اقول اختلف في هذه
المرتبة وهي دون ما تقدم فقال الجمهور انه حجة لان الظاهر
ان قول الصحابي كنا نفعل او كانوا يفعلون انما هو اشارة الى
عمل الجماعة وعمل الجماعة حجة وذهب آخرون الى انه ليس بحجة
والا لما ساغ مخالفته لانه يكون مخالفا للاجماع وهذه الملازمة
باطلة لان كون ذلك اجماعا ليس معلوما بل مظنونا والادلة الظنية
يجوز مخالفتها كخبر الواحد اذا كان متنه نصا قاطعا لا يحتمل التأويل
فانه يجوز فيه الاجتهاد من حيث وقوع الظن في الطريق
قال وسند غير الصحابي قراءة الشيخ او قراءته عليه او قراءة غيره
عليه او اجازته او مناولته او كتابته بما يرويه الاول اعلاها
على الاصح الا انه اذا لم يقصد اسماعه قال قال وحدث واخبر وسمعته

اقول لما ذكر مراتب رواية الصحابي شرع في بيان مراتب رواية غير
الصحابي وهي ستة وسبعة فاعلاها قراءة الشيخ فانها اقوى من
قراءة الراوي عليه لاحتمالها الغفلة والسهو وهذا الاحتمال وان
يطرق في قراءة الشيخ الا انه ابعد ثم ان الشيخ قصد اسماع
الراوي جاز ان يقول حدثني واخبرني وان لم يقصد اسماعه
قال قال كذا او حدث او اخبر او سمعته يقول كذا واعلم انه فرق
بين حدث واخبر فان الاول لا يطلق الا على الاخبار باللفظ
والثاني قد يقال للمكتوب قال وقراءته عليه من غير نكير ولا ما يوجب
سكوتا من اكراه او غفلة او غيرها معمول به خلافا لبعض الظاهرية
لان العرف تقريره ولان فيه ايهام الصحة فيقول حدثنا و
اخبرنا مقيدا ومطلقا على الاصح ونقله الحاكم عن الائمة الاربعة
وقراءة غيره كقراءته اقول هذه المرتبة دون الاولى وهي
قراءته على الشيخ وسكوته عن الانكار من غير سبب للسكوت من
اكراه او غفلة او غير ذلك واتفق الاكثر على العمل به خلافا للظاهرية
والدليل عليه وجهان الاول ان العرف يقضي بان قراءته

عليه

عليه من غير نكير تقرير له على ذلك فيجوز له الرواية عنه الثاني
انه لو كان خطأ لوجب على الشيخ اشعاره به فسكوته مع
القدرة على الانكار يكون فسقا اذ فيه ايهام كونه صحيحا
واختلفوا في العبارة عن هذه الرواية واجازوا ان يقولوا
حدثنا فلان واخبرنا قراءة عليه واختلفوا في انه هل يجوز
ان يقول حدثنا او اخبرنا مطلقا فاجازه قوم سكوته اخباره
هذا المذهب منقول عن الاربعة وقال آخرون لا يجوز
لانه يتضمن كذبا فان الشيخ لم يخبر ولم يحدث وكذلك قراءة
غير الراوي على الشيخ وسماعه منه فانه بحكم الاول قال واما
الاجازة للموجود المعين فالاكثر على تجويزها والاكثر على منع
حدثني واخبرني مطلقا وبعضهم مقيدا وانبأني اتفاق للعرف
ومنعها ابو حنيفة وابو يوسف ولجميع الامة الموجودين الظاهر
قبولها لانها مثلها وفي نسل فلان او من يوجد من بني فلان
ونحوه خلاف واضح لنا ان الظاهر ان العدل لا يروي الا
بعد علم او ظن وقد اذن له وايضا فانه صلعم يرسل كتبه مع

الآحاد وان لم ينقلوا ما فيها قالوا الكذب لانه لم يحدثه قلنا
حدثه ضمنا كما لو قرئ قالوا الظن فلا يجوز الحكم به كالشهادة
قلنا الشهادة اكد اقول هذه مرتبة ثالثة وهي مرتبة الاجازة
وهي على قسمين لانها اما ان تكون الاجازة للموجود او للمعدوم
والاول اما ان يكون منحصرة في شخص بعينه او غير منحصرة فا
الاول وهو الاجازة لشخص معين بان يقول الشيخ اجزت
لك ان تروي عني الكتاب المعين هل هي اجازة ام لا اتفق
الاكثر على جوازها خلافا لابي حنيفة وابي يوسف واتفق
الاكثر من الفريق الاول على ان للراوي ان يقول حدثني
واجزني اجازة عليه ومنع بعضهم من ذلك واتفق الكل
على امتناع ان يقول حدثني واجزني مطلقا لاشتماله على الكذب
والثاني وهو الاجازة لجميع الموجودين اختلفوا في قبولها والا
الاظهر القبول لان هذه الاجازة بمنزلة الاولى الثالث
الاجازة للمعدوم كقول الشيخ اجزت لمن يولد لفلان فهذا
فيه خلاف ايضا اذا عرفت هذا فنقول الظاهر قبول الاجازة

كان العدل الظاهر من حاله انه لا يخبر الا ما علم صحته او غلب
على ظنه صحته وقد اذن في الرواية فيكون سائغا وايضا فان
الرسول صلعم كان يرسل الى البلاد الكتب مع من لا يعرف
ما فيها فلو لم يكن الاجازة بالرواية مقبولة لكان ذلك البعث
خاليا عن الفائدة احتجوا بانه لو اخبر عنه لكان كاذبا لانه
لم يحدث به بشيء قلنا لا نسلم انه لم يحدث به شيء قلنا لا نسلم انه
لم يحدث به وهذا كما لو قرا الراوي على الشيخ فان الشيخ لم يحدث به نطقا
بل ضمنا كذلك ههنا فساغ له الرواية بالاجازة كما ساغ له الرواية
بالقراءة عليه لاشتراكهما في الاخبار على سبيل الضمن واحتجوا
ايضا بان الاجازة تفيد الظن فلا يجوز الرواية بها كالشهادة
والجواب الفرق بين الشهادة والرواية ظاهر فان الشهادة
اكد لما اشتملت عليه من الشروط التي خلت عن اكثرها الرواية
قال مسئلة الاكثر على جواز نقل الحديث بالمعنى للعارف وقيل
بلفظ مرادف وعن ابن سيرين منعه وعن مالك انه كان شدد
في البا يعني من حرفي القسم والتا وحمل على المبالغة في الاولى لنا

القطع بانهم نقلوا عنه احاديث فى وقايع متحدة بالفاظ مختلفة
شايعة ذايعة ولم ينكره احدًا اقول اختلف الناس فى انه هل
يجوز نقل الحديث بالمعنى اذا كان الراوى عالمًا فذهب الشافعى
وابو حنيفة والحسن البصرى وغيرهم الى جوازه وذهب ابن
سيرين وطايفة من المحدثين الى المنع منه وذهب آخرون الى
الجواز لكن بشرط ان يكون اللفظ الذى اتى به الراوى مرادفا
للفظ الرسول صلعم والذى نقل عن مالك من التشديد فى
الباء والتاء يعنى انه كان يمنع من ابدال الباء والتاء فى قوله
بالله وتالله فهو محمول على مبالغته فى الاولى لوقوع الاتفاق بين
الناس على ان الاولى الاتيان بلفظ الرسول صلعم مهما امكن لا على
المبالغة فى وجوب الاتيان بلفظه فانه كان يجوز النقل بالمعنى بشرط
الاتيان بالمترادف والدليل على ما ذهب اليه الجمهور وجوه الاول
انا نعلم قطعًا ان الصحابة نقلوا احاديث عنه صلعم فى وقايع
كثيرة بالفاظ مختلفة والواقعة واحدة مع عدم الانكار فيكون
ذلك من الاجماع السكوتى قال وايضا ما روى عن ابن مسعود

وغيره

وغيره انه قال صلعم كذا او نحوه ولم ينكره احد وايضًا اجمع على تفسيره
بالعجمية والعربية اولى وايضًا فان المقصود المعنى قطعًا وهو حاصل
اقول هذه هى الاوجه الباقية الدالة على جواز نقل الحديث
بالمعنى وتقريرها ان يقول اجمع الصحابة على ترك الانكار على قول
ابن مسعود وغيره فى قولهم عند الرواية قال رسول الله صلعم كذا
او نحوه مع قدرتهم على الانكار وذلك يدل على حصول الاجماع
لجواز نقل الحديث بالمعنى الثالث انه قد اجمع الناس على جواز
تفسيره بالعجمية ولاجل ذلك كان الرسول صلعم يبعث الرسل الى
غير لسانهم فيكون التعبير عن المعنى بلفظ آخر عربى اولى الرابع
ان القصد انما هو المعنى وذلك حاصل سواء نقله بذلك اللفظ او
بغيره والصغرى ظاهرة والكبرى مفروضة قال قالوا نضر الله
امرءًا قلنا دعا له لانه الاولى ولم يمنعه قالوا يؤدى الى الاخلال
لاختلاف العلماء فى المعانى وتفاوتهم فاذا تقرر ذلك مرتين
او ثلثا اختل بالكلية اجيب بان الكلام فى من نقل المعنى سواء
اقول احتج المخالف بالنص والمعقول اما النص قوله صلعم رحم الله

امرأ اسمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من
هو افقه منه واذا ما سمعه كما سمعه انما هو بنقل اللفظ بعينه وقوله فرب
حامل فقه الى من هو افقه منه اشار بذلك الى ان السامع قد يكون
اعلم من الراوي فيستفيد بذلك اللفظ المنقول ما لا يستفيده
الراوي فوجب على الراوي نقل اللفظ بعينه واما المعقول فهو انه
لو جاز للراوي نقل الحديث عن الرسول بالمعنى لجاز ذلك للراوي عن
الراوي بل هو اولى اذ تبديل لفظ الراوي اولى من تبديل لفظ الرسول
صلعم وعلى هذا التقدير يلزم الاختلال لان الراوي الاول قد
نقل عن بعض فوائد اللفظ والراوي الثاني قد نقل عن
بعض آخر وهكذا الى ان يختل المعنى بالكلية والجواب عن الاول
ان يقول انه صلعم دعا لمن ادى المقالة كما سمع وليس فيه منع
عن النقل بالمعنى وايضا فان الناقل للمعنى يقال انه نقل كما سمع
ولذلك يقال للترجمان انه ادى كما سمع فكذا هاهنا وعن الثاني
ان هذا الفرض مندفع لانا فرضنا نقل المعنى كما هو **قال** مسئلة اذا
كذب الاصل الفرع سقط للكذب واحد غير معين ولا يقدح

في عدالتهما فان قال لا ادري فالاكثر يعمل به خلافا لبعض الحنفية
ولاحمد روايتان لنا عدل غير مكذب كالموت والجنون واستدل
ان سهيل ابن ابي صالح روى عن ابيه عن ابي هريرة انه
قضى باليمين مع الشاهد ثم قال لربيعة لا ادري وكان يقول
حدثني ربيعة عني قلنا صحيح فاين وجوب العمل قالوا لو جاز
لجاز في الشهادة قلنا الشهادة اضيق قالوا لو عمل به لعمل
الحاكم بحكمه اذا شهد شاهدان بشيء قلنا يجب ذلك عند مالك
واحمد وابي يوسف وانما يلزم الشافعية **اقول** اذا انكر الراوي
الاصل رواية الفرع عنه فلا يخلو اما ان يكون انكار بتكذيب او
انكار توقف فان كان الاول فلا نعرف خلافا في ان الرواية
غير مقبولة لان الاصل والفرع مختلفان فلابد وان يكون احدهما
صادقا والآخر كاذبا وان كان الكاذب هو الفرع لم يقبل رواية
وان كان هو الاصل لم يقبل رواية الفرع ايضا ولا يكون احدهما
فاسقا لانا نعلم عدالتهما وكل واحد يجوز ان يكون هو الفاسق
فلا يترك المقطوع به لاجل الشك وان كان الثاني فقد اختلفوا

فی انه هل تقبل روایة الفرع ام لا فذهب الاکثر المتکلمین الی القبول
وهو مذهب الشافعی ومالک واحمد فی احدی الروایتین
عنه وذهب الکرخی وغیره من الحنفیة وفی روایة اخری لاحمد
الی المنع والدلیل علی المذهب الاوّل ان یقول الفرع عدل
روی حدیثاً من غیر تکذیب فیکون مقبولا امّا الصغری فلانّ
الاصل وان انکر الروایة الّا انه لا یکون مکذّبا له فیکون کا
المیّت والمجنون وامّا الکبری فظاهرة واستدلّ بعض من ذهب
الی القبول بالاجماع وتقریره وانّ ربیعة بن عبد الرحمن روی
عن سهیل بن ابی صالح عن ابیه عن ابی هریرة عن النبیّ
صلعم انّه قضی بالشاهد مع الیمین ثم ان سهیلاً نسیه وکان یقول
حدّثنی ربیعة عن ابی خد بنه بکذا عن ابی هریرة ولم ینکر علیه
احد وکان اجماعا والجواب انّ هذا صحیح ولکن لیس فی الحدیث
دلالة علی وجوب العمل واستدلّ المخالف بوجهین الاوّل
انّه لو جاز للفرع الروایة مع نسیان الاصل لجاز مثل ذلک فی
الشهادة فکان یقبل قول الشاهد مع نسیان الاصل ولما کان

التالی باطلا کان المقدّم مثله والجواب ان الشهادة اضیق من
الرّوایة ولذلک یشترط فیها ما لا یشترط فی الروایة الثانی انه لو
جاز قبول روایة الفرع مع نسیان الاصل لجاز للحاکم ان ینفذ
ما حکم به اولا اذا نسی ذلک وشهد علیه شاهدان والجواب الا
لتزام بصدق التالی وهو مذهب مالک واحمد وابی یوسف
خلافا للشافعی قال مسئلة اذا تفرد العدل بزیادة والمجلس واحد
فان کان غیره لا یغفل مثلهم عن مثلها عادة لم تقبل والّا فالجمهور
تقبل وعن احمد روایتان لنا عدل جازم فوجب قبوله قالوا
ظاهر الوهم فوجب ردّه قلنا سهو الانسان بانه سمع ولم یسمع بعید
بخلاف سهوه عما سمع بعید بخلاف سهوه عما سمع فانه کثیر قال فان تعدّد
المجلس قبل باتفاق فان جهل فاولی بالقبول ولو رواها مرّة وترکها
مرّة فکروایتین واذا اسند وارسلوه او رفعه ووقفوه او
وصله وقطعوه فکالزیادة اقول اذا روی الراوی حدیثا او
رواه غیره مع زیادة فلا یخلو امّا ان یکون المجلس واحدًا او
متکثرا فانّ اتحد المجلس فالراوی للاصل ان کان یغلب علی الظنّ

انه لا يغفل عن مثل هذه الزيادة اما لو كانوا جماعة كثيرة لم تقبل
هذه الزيادة وحملت رواية الراوي العدل على انه سمعها من
غير الرسول صلعم وسها في نسبتها اليه واليه وان لم يكن كذلك فلا
نخ الراوي الاصل اما ان يجزم بنفي الزيادة مثل ان يقول قال
رسول الله صلعم كذا وسكت ثم انتظره فلم يقل شيئا وح تعارض
الراوي للزيادة فيرجع الى الترجيح واما ان لا يجزم بذلك فلا
نخ اما ان يكون الزيادة مغيرة للاعراب الذي رواه الاول
اولا فان كان مغيرة مثل ان قال الراوي قال صلعم ادوا عن
كل ذكر صاعا من تمر وقال الآخر قال ادوا عن كل ذكر نصف
صاع من بر فههنا يتعارضان ايضا وان لم تغير الاعراب
فالجمهور على ان الزيادة مقبولة وخالف في ذلك بعض
المحدثين وهو احدى الروايتين عن احمد والدليل على
القبول انا نقول انه وجد المقتضي للقبول من غير معارض فوجب
القبول اما المقتضي فرواية العدل الجازم واما عدم المعارض
فلان المعارض ليس الا ترك رواية الآخر للزيادة وليس

بمعارض

بمعارض لاحتمال ان يكون قد سها او غفل او خرج عن الرسول صلعم
او دخل بعض مضى قطعة من الكلام ومع هذه الاحتمالات انتفت
المعارضة قالوا الظاهر انه قد وهم في نقل الزيادة فان غفلة غيره
ابعد من غفلته قلنا بل الامر بالعكس فان سهو الانسان عن
ترك نقل ما سمعه غير مستبعد وسهوه عما لم يسمعه انه سمعه مستبعد هذا
اذا اتحد المجلس وان تعدد فلا خلاف في قبول الزيادة واما اذا
جهل الحال في ان الرواية هل وقعت مع الرواية الاخرى في مجلس
واحد او اكثر فالحكم فيه كما مضى فيما اذا اتحد المجلس وقبول
الزيادة ههنا اولى لاحتمال اختلاف المجلس والى هذا اشار المص
بقوله فان جهل فاولى بالقبول ولم يرد ان مع الجهالة يكون قبول
الزيادة اولى مما اذا تعدد المجلس فانه يكون غلطا هذا اذا اتحد
لكنه اولى اما اذا كان الراوي للزيادة هو الراوي للاصل فالحكم فيه
كذلك والحكم في الاسناد والارسال والوقف والرفع والاتصال
والقطع كالحكم في الزيادة فان احدى الروايتين اذا اسند الحديث
بان يذكره عن الرواة ويرسله الآخر بان يقول قال النبي صلعم مع انه

لم يروه يكون المسند قد انفرد بزيادة الاسناد وكذلك اذا رفعه احد
الراويين الى النبي عم ورفعه الآخر الى بعض الصحابة يكون
الاول قد انفرد بزيادة وكذلك اذا وصله احد الراويين الى
الراوي الاعلى وقطعه الآخر بان يخلي بين الراويين رواة
اخرى لم يعرف حالهم قالوا اصل الفرد بزيادة **قال** مسئلة حذف
بعض الخبر جائز عند الاكثر الا في الغاية والاستثناء ونحوه مثل حتى
تزهى والا سواء بسواء فانه ممتنع **اقول** اختلف الناس في انه هل
يجوز نقل بعض الخبر واهمال الباقي فجوزه الجمهور لكن بشرط ان لا
يكون حذف الباقي مغيرا للحكم وذلك كما في الغاية كقوله عم لا
تبيعوا الثمرة حتى تزهى فلو نقل الراوي الحكم من غير ذكر الغاية
لاختل الشرع وكذلك الاستثناء كقوله لا تبيعوا البر الا سواء بسواء
فلو حذف الاستثناء لاختل الحكم وكذلك الشرط كقوله من قتل قتيلا
فله سلبه لو حذف الشرط لاختل الحكم واما ما عدا ذلك مما لا يختل الحكم به
كقوله عم عن ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته لو حذف الثاني
لكان الاول باقيا على حاله فهذا الجوز لكون الحكمين في معنى حديثين

في

فكما جاز رواية احد الحديثين دون الآخر كذلك يجوز رواية احد الحكمين
دون الآخر كذلك يجوز رواية احد الحكمين دون الآخر **قال** مسئلة خبر
الواحد فيما يعم به البلوى كابن مسعود في مس الذكر وابي هريرة
في غسل اليدين ورفع اليدين مقبول عند الاكثر خلافا لبعض الحنفية
لنا قبول الامة له في تفاصيل الصلوة وفي نحو الفصد والحجامة وقبول
القياس وهو اضعف قالوا العادة تقضي بنقله متواترا ردة بالمنع وتواتر
البيع والنكاح والطلاق والعتق اتفاق او كان مكلفا باشاعته **اقول**
اختلف الناس في خبر الواحد اذا ورد فيما يعم به البلوى كخبر ابن مسعود في
نقض الوضوء بمس الذكر وخبر ابي هريرة في غسل اليدين عند الانتباه من النوم
وخبره ايضا في رفع اليدين من الركوع وهل يكون مقبولا ام لا فذهب الشافعي
ومالك وابو جعفر الطوسي وغيرهم الى القبول وخالف في ذلك الكرخي وبعض
الحنفية والدليل على قبوله الاجماع فانه لا خلاف في ان مستند تفاصيل الصلوة
وفروعها انما هو خبر الواحد مع انه مما يعم به البلوى وايضا فان الخصم عول في
حكم الفصد والحجامة والقهقهة في الصلوة والغسل على من مس ميتا وغير ذلك
على الخبر مع انه مما يعم به وايضا فانهم قد قبلوا القياس فيما يعم به البلوى وهو اضعف

من خبر الواحد قالوا ان العادة يقتضى بان ما يعمّ به البلوى منقول بالتواتر كما
فى النكاح والطلاق والعتق وغير ذلك ولما لم ينقل بالتواتر دلّ على كذبه
والجواب لا نسلّم الملازمة ونقل النكاح والطلاق والعتق اتفاقى او لانّه علم
كان مكلفا باشاعه مثل هذه الاحكام الى عدد التواتر ولا يجب فى
كلّ حكم ان يكون كذلك بل ان يوصله الى المكلفين باسرهم اما بالتواتر
او بالآحاد **قال** مسئلة خبر الواحد فى الحدّ مقبول خلافا للكرخى و
البصرى لنا ما تقدّم قالوا ادرؤا الحدود بالشبهات والاحتمال
شبهة قلنا لا شبهة كالشهادة وظاهر الكتاب **اقول** اختلف الناس
فى خبر الواحد هل يقبل فى الحدود ام لا فذهب الجمهور الى ذلك ومنع
ابو الحسين الكرخى وابو عبد الله البصرى حجة الجمهور ما تقدّم من انه
يفيد الظنّ فيجب العمل به احتجّ المخالف بان خبر الواحد يحتمل الكذب
فاحتمال الكذب شبهة موجبة لسقوط الحدّ لانّه عليه السلم قال ادرؤا الحدود
بالشبهات والجواب ان احتمال الكذب ليس بشبهة والا لما سمعت فيه
الشهادة لانها توجب الظنّ ويجوز كذب الشهود ولما كان التالى باطلا كذلك
المقدم مع انه غير قاطع الدلالة فيكون الاحتمال شبهة وليس كذلك فكذا ههنا **قال** مسئلة اذا

الملقذف والبغر فانا نثبت الحدود بظاهر الكتاب

الصحابى ما رواه على احد محمليه فالظاهر حمله عليه بقرينة فان حمله
على غير ظاهره فالاكثر على الظهور وفيه قال الشافعى كيف اترك
الحديث بقول من لو عاصرته لحججته فلو كان نصا فتعيّن نسخه عنده
فى العمل نظر وان عمل بخلاف خبره اكثر الامة فالعمل بالخبر الا اجماع
المدينة **اقول** اللفظ الوارد عن الرسول صلعم اما ان يكون محتملا نسبة
الى المعانى بالسوية واما ان لا يكون كذلك وهو اما ان يكون ظاهرا
فى احد تلك المعانى او نصا قاطعا فيه فالاول اذا حمل الصحابى
القول على بعض تلك المعانى فالاول حمله عليه لان الرسول
٣ لا يخاطب بالمحمل الا بعد البيان بقرينة مقالية او حالية والصحابى
اعرف بمواقع الاحاديث فلو لم يعلم ارادة الرسول لذلك المعنى
لامتنع حمله عليه لان تعيين الراوى لا يكون حجة على غيره من المجتهدين
وقيل بل يجب على المجتهد النظر فى الترجيح فان لم يحصل كان قول
الصحابى صحيحا والثانى اذا حمله على غير ظاهره كحمله على المعنى
المجازى فههنا الاكثر على مخالفة الصحابى وحمل اللفظ على المعنى
الظاهر منه وهو مذهب الشافعى والكرخى واكثر الفقهاء وهنا

قال الشافعي كيف اترك الحديث بقول من لو عاصرته لحججته في الحديث
وذهب بعض الحنفية الى الاتباع لما حمله الراوي وقال عبد الجبار
ان لم يكن لذلك التأويل وجه سوى انه علم من قصد الرسول
وجب اتباعه والا وجب النظر وهو مذهب ابي الحسين البصري
وهو عندي قوي والثالث اذا كان نصا وخالفه الراوي وجب
ان يكون منسوخا عنده وفي العمل به خلاف والحق انه لا يترك
العمل بقوله لانه انما عمل بخلافه لاعتقاده وجود الناسخ في ظنه ولعل
ما ظنه غير مطابق للامر نفسه واما اذا عمل اكثر الامة بخلاف خبره
فالاتباع انما هو للخبر لا للاكثر لان الاكثر ليس هم كل الامة فلا يكون
اجماعا فلا يكون عملهم معارضا للخبر الا اجماع اهل المدينة فانهم
اذا عملوا بخلاف الخبر وجب اتباعهم عند المص لانه يرى ان اجماع اهل
المدينة حجة وهو مذهب مالك قال مسئلة الاكثر على ان الخبر المخالف
للقياس من كل وجه مقدم وقيل بالعكس ابو الحسين ان كانت العلة
بقطعي فالقياس وان كان الاصل مقطوعا به فالاجتهاد والمختار
ان كانت العلة بنص راجح على الخبر ووجودها في الفرع قطعي فا

فالقياس فان كان وجودها ظنا فالوقف والا فالخبر لنا ان عمر ترك القياس
في الجنين وقال لولا هذا لقضينا فيه برأينا وفي دية الاصابع باعتبار
منافعها بقوله في كل اصبع عشر وفي ميراث الزوجة من الدية
وغير ذلك وشاع وذاع ولم ينكره احد اقول الخبر والقياس اذا
تعارضا فاما ان يتعارضا من كل وجه او من وجه دون وجه بان
يكون احدهما عاما والاخر خاصا فان كان الاول فمذهب الشافعي
واحمد وجماعة من الفقهاء ان خبر الواحد مقدم على القياس وعند
مالك ان القياس مقدم وقال ابو الحسين البصري ان علة
القياس الجامع ان كانت منصوصة على سبيل القطع فالقياس
مقدم لاستواء النص الدال على حكم الاصل والخبر في الظن مع زيادة
في الخبر وهي كون دلالته بغير واسطة ودلالة القياس بواسطة
ان كان الاصل مقطوعا به والعلة غير منصوصة فهو موضع الاجتهاد
وان كان الاصل ثابتا بخبر الواحد والعلة منصوصة فخبر الواحد
اولى وقال عيسى بن ابان ان كان الراوي عالما ضابطا يقدم
خبره على القياس والا فهو موضع الاجتهاد وهذه المسئلة ساقطة

عند الامامية واختار المص ان العلة ان ثبت عليتها بنص راجح
على الخبر وكان وجودها فى الفرع مقطوعًا به كان القياس راجحًا
وان كان وجودها فى الفرع ظنيا فالوقف وان لم يكن الخبر الدال
على العلية راجحا على الخبر الدال على الحكم فالخبر مقدم واستدل المص
بوجوه احدها ان الصحابة تركوا اجتهادهم عند ورود الخبر فان
عمر ترك القياس فى الجنين لخبر حمل بن ابن مالك وقال لولا هذا لقضينا
فيه برأينا وترك القياس فى تفريق دية الاصابع على قدر منافعها
بالخبر الدال على ان فى كل اصبع عشرًا من الابل وترك الاجتهاد فى
المنع من توريث المرأة من دية زوجها وابو بكر نقض حكما حكم به
برأيه لحديث سمعه من بلال وغير ذلك من الوقايع الكثيرة الدالة
على الاجماع على ترك الاجتهاد مع خبر الواحد قال واما مخالفة ابن
عباس خبر ابي هريرة بوضوء ما مسته النار فاستبعاد لظهوره وكذلك
هو وعايشة فى اذا استيقظ ولذلك قالا كيف نصنع بالمهراس اقول
لما احتج بالاجماع على ترك الاجتهاد مع الخبر ورد عليه المنع وتقريره ان
نقول ان ابن عباس كان احد الصحابة وقد رد الخبر بالقياس

فانه

فانه رد خبر ابي هريرة عن رسول الله صم فى التوضي بما مسته النار
وقال السنا نتوضأ بماء الحمام وابغ فان ابن عباس وعايشة
ردا خبر ابى هريرة عن الرسول صم فى قوله اذا استيقظ احدكم
من نومه فلا يغمس يده فى الاناء حتى يغسلها ثلثا لكونه مخالفا للقياس
والجواب عن الاول انه استبعاد فان ذلك الماء طاهر فلا وجه
للمنع فليس الرد باعتبار مخالفة القياس وعن الثانى انه استبعاد
ايضًا ولذلك قالا فكيف نصنع بالمهراس وهو الحجر العظيم يصب فيه
الماء لاجل الوضوء فاستبعد الخبر لاجل تعذر صب الماء على البدن من
المهراس قال وايضا اخر معاذ العمل بالقياس واقره وايضا لو قدم
لقدم الاضعف والثانية اجماع لان الخبر يجتهد فيه فى العدالة والدلالة
والقياس فى سبب حكم الاصل وتعليله ووصف التعليل ووجوده فى
الفرع ونفى المعارض فيهما والى الامرين ايضًا ان كان الاصل خبرًا
اقول الوجه الثاني فى ان الخبر مقدم ان الرسول صم لما بعث
معاذًا الى اليمن قال بم تحكم يا معاذ قال بكتاب الله قال فان لم تجد
قال بسنة رسول الله قال فان لم قال اجتهد رأى فقال رسول الله صم

الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضاه الله ورسوله
فقد اخر معاذ القياس عن الخبر والرسول صلعم اقره على ذلك
فوجب ان يكون متأخرا عنه الوجه الثالث ان القياس لو قدم
على الخبر لزم تقديم الاضعف على الاقوى والتالى باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية ان الخبر يتوقف على البحث عن العدالة و
كيفية الدلالة لا غير واما القياس فانه يتوقف على النظر فى سبب
حكم الاصل وعلى النظر فى انه هل هو معلل ام لا وعلى النظر عن
الوصف الصالح للعلية وعلى الدلالة على وجود ذلك الوصف
فى الفرع وعلى نفى المعارض عن الاصل وعلى نفى المعارض عن الفرع
وعلى الامرين اللذين يتوقف الخبر عليهما ان كان حكم الاصل ثبت
بالخبر ولا شك فى ان ما يتوقف على المقدمات اقل اقوى مما
يتوقف على مقدمات يشتمل على الاقل وزيادة قال قالوا الخبر
محتمل للكذب والكفر والفسق والخطاء والتجوز والنسخ واجيب بانه
بعيد وايضا منطرق اذا كان الاصل خبرا واما تقديم ما تقدم فلانه
يرجع الى تعارض خبرين عمل بالراجح والوقف لتعارض الترجيحين

فان

فان كان احدهما اعم اخص بالاخر وسيأتى اقول احتج من قدم
القياس على الخبر بان الخبر يحتمل مفاسد منفية عن القياس فيكون
القياس اولى بيان الاول ان الخبر يتطرق اليه كذب الراوى
وفسقه وكفره وخطاؤه وان يكون الخبر اريد منه مجازه وانه
قد نسخ والجواب من وجهين الاول ان هذه الوجوه وان
كانت ممكنة الا انها بعيدة لا يلتفت اليها فى حصول الظن
الثانى ان هذه الاحتمالات عائدة فى القياس اذا كان
اصله خبرا هذا اذا لم يكن الخبر الدال على العلية راجحا على الخبر
الدال على الحكم واما اذا كان راجحا وكان وجود العلة فى
الفرع مقطوعا به فان القياس راجح على الخبر لان حاصل
هذا التعارض يرجع الى تعارض الخبرين الدال احدهما
والاخر على الحكم اذ العلة موجودة فى الفرع قطعا فيجب
العمل بالراجح منهما وهو الدال على العلة واما اذا كان
وجود العلة فى الفرع ظنيا فههنا يحصل المعارضة ويجب
التوقف فان القياس وان كان اقوى من الخبر من حيث ان

الدالّ على العلّة راجح على الدالّ على الحكم الّا انّه اضعف من
حيث وجود العلّة في الفرع فقد تعارض الترجيحان واما اذا كان
احدهما اعني القياس او الخبر اخصّ من الآخر كان للخاصّ
مخصّصًا للعامّ وسيأتي بيان ذلك قال مسئلة المرسل قول
الصحابي قال صلعم مالهما قال الشافعي ان اسنده غيره او
ارسله وشيوخهما مختلفة او عضده قول صحابي او اكثر العلماء
او عرف انه لا يرسل الّا عن عدل قبل رابعها ان كان من ائمة
النقل قبل والّا فلا وهو المختار لنا ان ارسال الائمة من التابعين
كان مشهورًا مقبولًا ولم ينكره احد كابن المسيب والشعبي
النخعي والحسن وغيرهم فان قيل يلزم ان يكون المخالف خارقًا
قلنا خرق الاجماع الاستدلالي والظني لا يقدح وايضًا لو
لم يكن عدلًا عنده لكان مدلسًا في الحديث اقول اختلف
الناس في المرسل هل هو مقبول ام لا ومعنى المرسل هو اخبار من
لم يلق الرسول عن الرسول من غير ذكر الواسطة فذهب الجمهور
من المعتزلة وابو حنيفة ومالك الى انه مقبول وذهب آخرون

الى

الى انه غير مقبول وقال الشافعي ان كان الحديث اسنده غير
الراوي او ارسله وكانت الشيوخ مختلفة او عضده قول
بعض الصحابة او اكثر العلماء او عرف ان الراوي لا يرسل
الّا عن عدل قبل والّا فلا وقال آخرون ان كان الراوي
من ائمة النقل فهو مقبول والّا فلا وهو اختيار المصنف واستدلّ
على ذلك بالاجماع فانّ الصحابة والتابعين اجمعوا على
قبول الحديث من العدل واشتهر ذلك فيما بينهم من غير انكار
من احد منهم فان الصحابة قبلوا خبر عبد الله بن عباس
مع انه لم يرو عن الرسول الّا اربعة احاديث فلما روى عن
النبي صلعم انه قال انما الربوا في النسيئة رجع اليه فقال اخبرني
به يزيد بن اسامة وروى ان النبي صلعم لم يزل يلبّي حتى رمى
جمرة العقبة فسئل عنه فقال اخبرني به اخي الفضل وروى ابن
عمر عن الرسول صلعم من صلى على جنازة فله قيراط من الاجر
واسنده بعد ذلك الى ابي هريرة واما التابعون فانهم لم
يزل مشهورًا عنهم مراسيل سعيد بن المسيب والشعبي والنخعي و

الحسن

البصري وغيرهم وذلك اجماع منهم على قبول المرسل لا يقال يلزم ان
يكون تارك العمل بالمرسل خارقا للاجماع وهو باطل لكون خارق
الاجماع عاصيا لانا نقول ان الاجماع اذا كان ظنيا او استدلاليا
لا يلزم خروج المخالف له عن العدالة الوجه الثاني في قبول المرسل
ان الذي اسند عند عدل فيكون خبره مقبولا اما الصغرى فلانه
لو لم يكن كذلك لكان الراوي فاسقا من حيث انه قد دلس والتالي
باطل لان الفرض عدالة الراوي واما الكبرى فظاهرة قال قالوا لو
قبل لقبل مع الشك لانه لو سئل لجاز ان لا يعدل قلنا في غير
الائمة قالوا لو قبل لقبل في عصرنا قلنا لعله لخلاف فيه اما ان
كان من ائمة النقل ولا ريبة يمنع قالوا لا يكون للاسناد معنى قلنا
فايدته في ائمة النقل تفاوتهم ودفع الخلاف اقول احتج القائلون بان
المرسل غير مقبول بوجوه احدها ان المرسل لو قبل لقبل مع الشك
في كونه عدلا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لو سئل
الراوي عن المسند عنه لجاز ان لا يعدله وبيان بطلان التالي ان من
شرط الرواية ثبوت العدالة فاذا كانت العدالة مشكوكة لم يثبت العمل

بالرواية

بالرواية والجواب ان هذا انما يكون في غير الائمة المشهورين اما
في حقهم فلا الثاني قالوا لو قبل المرسل لقبل في عصرنا حتى يكون قول
الواحد منا قال رسول الله صلعم كذا كان حجة والتالي باطل
فالمقدم مثله والجواب انا انما لم نقبل في عصرنا لعل الخلاف فيه
فاكثرهم رد المرسل واختلفوا في انه هل يجوز ارسال الراوي العدل
عمن ليس بعدل او لا يعرف منه العدالة فجوزه جماعة وعلى
هذا التقدير يظهر الفرق بين عصرنا وعصر المتقدمين والذين
هم ائمة النقل ولا ريبة يمنع من قبول روايتهم المرسلة فلذلك
قبل المرسل منهم دوننا الثالث انه لو قبل المرسل لم يكن للاسناد
فايدة والتالي باطل فالمقدم مثله والجواب منع الشرطية والفايدة
العلم بتفاوت الناقلين في العدالة وايضا رفع الخلاف
الحاصل من قبول المرسل وعدم قبوله قال القايل مطلقا
تمسكوا بمراسيل التابعين ولا يفيدهم تعميما قالوا ارسال العدل
يدل على تعديله قلنا نقطع ان الجاهل يرسل ولا يدري من
رواه وقد اخذ على الشافعي فقبل ان اسند فالعمل بالمسند وهو وارد

وان لم يسند فقد انضم غيره مقبول الى مثله ولا يرد فان الظن
قد يحصل او يقوى بالانضمام والمنقطع ان يكون بينهما رجل وفيه
نظر والموقوف ان يكون قول الصحابي او من دونه (قول) احتج
القائل بكون المرسل مقبولاً مطلقاً بالاجماع الذي ذكرناه اولاً
واجاب المص عنه بانه لا يفيد العمومية لاحتمال ان يكون انما
قبل لكون الراوي من ائمة النقل لا يرسل الا عن عدل كما ذكرنا
اولاً او يكون قد انضم اليه غيره مما ذكرنا اولاً كما هو مذهب الشافعي
الثاني ان العدل لا يرسل الا اذا كان الراوي عدلاً عنده والا
لكان مدلساً فارساله دليل على تعديله والجواب ان هذا انما يأتي
اذا كان الراوي من ائمة النقل عالماً عمن يرسل عنه اما اذا كان
جاهلاً فلا لانا نعلم ان الجاهل يرسل ولا يدري من رواه واعلم ان
الحنفية اخذوا على الشافعي في قوله المرسل مقبول بشرط ان يسنده
غيره او يرسله ويختلف الشيوخ او عضده قول صحابي او فتوى اكثر
العلماء وقالوا ان قوله اقبل المرسل اذا اسنده غيره ضعيف لان
الحجة بالحديث المسند وقوله اقبله اذا ارسله غيره ضعيف ايضاً لان المرسل

وحده غير حجة فاذا انضم ما ليس بحجة الى ما ليس بحجة فلا يحصل منهما
حجة والمص اعترف بالالتزام الاول واجاب عن الثاني بانه
يحصل بالاجتماع الظن او تقوية الظن فيحصل الحجة من المجموع واما
الخبر المقطوع فهو ان يكون احد الراويين عدلاً لا يروي عن
عدل بواسطة رجل غير معروف وفيه نظر فان لقائل ان يقول
انه ليس بحجة لان الراوي المتوسط مجهول الحال فلا يكون
روايته حجة ويمكن ان يقال انه حجة لان الراوي الاول لو
لم يعلم عدالته لكان مدلساً والتالي باطل فالمقدم مثله
واما الخبر الموقوف فهو ان يكون الراوي يروي عن غيره ويقف
ولا ينتهي الى الرسول وسواء كان ذلك الغير صحابياً
او لم يكن وليس بحجة (قال) الامر انما قال ام ر ولم يقل الامر
لان الامر هو القول المخصوص فلو عرف مرادفه حاصله
الى تعريف المعرف حقيقة في القول المخصوص اتفاقاً وفي
الفعل مجاز وقيل مشترك وقيل متواطئ لنا سبقه الى الفهم ولو
كان متواطئاً لم يفهم منه الاخص كالحيوان في انسان واستدل

لوكان حقيقة لزم الاشتراك فخل بالتفاهم فعورض بان
المجاز خلاف الاصل فخل بالتفاهم وقد تقدم مثله اقول
لما ذكر انواع الادلة من الكتاب والسنة والاجماع وذكر
السند شرع الآن في البحث عن المتن المشتمل عليه احد
هذه الانواع وبداء بما يشترك فيه الانواع الثلثة من
الامر والنهي وذكر الامر اولا وبين اطلاقه على اي شيء هو
بحسب الحقيقة او المجاز واعلم ان الناس اتفقوا على ان الامر
والنهي وذكر الامر يطلق بطريق الحقيقة على اللفظ المخصوص
وهو نوع من انواع الكلام وقد ذهب بعض الفقهاء
الى انه حقيقة في الفعل ايضا وذهب قوم الى انه مشترك
بين القول والفعل وآخرون قالوا انه متواطي وقال
ابو الحسن انه مشترك بين القول المخصوص والشيء والصفة
والشان والطريق وذهب المص الى انه حقيقة في القول
مجاز في غيره وهو الحق عنده واستدل المص بانا نطلق لفظة
الامر فنسبق الى الافهام القول فيكون حقيقة فيه اذ هو دلالة

حقيقة

اراد بالمتن اذا قال الراوي عن النبي كذا وكذا فهذا المتن

الحقيقة وغير مشترك والا لما حصل السبق ولكونه غير مشترك
ذكر هذا الدليل لانه لا خلاف في انه حقيقة في القول وقوله
فلو كان متواطيا دعوى آخرى مناقضة لدعوى من
ادعى التواطؤ واستدل عليها بانه لو كان متواطيا لما فهم
منه القول دون الفعل لان العام لا يلزم الخاص وليس
اللفظ موضوعا له ولا لمعنى هو جزؤه فانتفت الدلالات
الثلث واستدل بعضهم على ان الامر حقيقة في القول دون
الفعل بانه لو كان حقيقة في الفعل لزم منه الاشتراك وهو
مخل بالتفاهم فيكون على خلاف الاصل وعارضهم المص بانه
لو لم يكن حقيقة في الفعل لزم منه المجاز وهو مخل بالتفاهم
ولاولئك ان يقولوا ان المجاز اولى من الاشتراك على ما تقدم
قال التواطؤ مشترك في عام فيجعل اللفظ له دفعا للمحذورين
واجيب بانه يؤدي الى رفعهما ابدا فان مثله لا يتعذر
والى صحة د لالة الاعم للاخص وايضا فانه قول حادث
هنا اقول هذه حجة القائلين بالتواطؤ مع الجواب عنها وتقريره

ان الفعل والقول قد اشتركا فى معنى عامّ وهو مطلق الطلب فيكون
اللفظ موضوعًا له والّا لزم المجاز فى الفعل او الاشتراك
وكلاهما باطل والجواب من وجوه الاوّل انّ هذا باطل
لانه يلزم رفع المجاز والاشتراك مطلقا فى كلّ موضع فان
مثل هذا التمحّل قد يتأتى فى كلّ ما يدعى فيه المجاز والا
شتراك وفى هذا نظر فان الاشتراك انما يكون بنصّ اهل
اللغة عليه ومع نصّ اهل اللغة لا يمكن التمحّل لذلك و
امّا المجاز فانّه فى المشهور انّما يكون بنصّ اهل اللغة ايضا
وعلى هذا التقدير يندفع المحذور رابعًا الثانى انّه
يؤدّى الى صحّة دلالة الاعمّ وهو مطلق الامر على الاخصّ
وهو القول لانّا اذا اطلقنا لفظة الامر تفهم منه القول و لا
دلالة للعامّ على الخاصّ الثالث ان هذا قول حادث فيكون
مبطلا للاجماع المتقدّم فيكون باطلا قال حدّ الامر اقتضاء
فعل غير كفّ على جهة الاستعلاء وقال القاضى والامام القول
المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به وردّ انّ المأمور مشتق

منه وان

منه وان الطاعة موافقة الامر فيجئ الدور فيهما وقيل خبر عن الثواب
على الفعل وقيل انّه استحقاق الثواب وردّ بان الخبر يستلزم الصدق عن
والكذب والامر يأباهما المعتزلة لما انكروا الكلام النفسى قالوا قول
القايل لمن دونه افعل ونحوه وبردّ التهديد وغيره والمبلّغ و
الحاكى والادنى وقال قوم صيغة افعل بجرّدها عن القراين الصارفة
عن الامر وفيه تعريف الامر بالامر وان اسقط نفى صيغة افعل
مجرّده وقال قوم صيغة افعل بارادات ثلث وجوب اللفظ ودلالته
على الامر والامتثال فالاوّل عن النايم والثانى عن التهديد
ونحوه والثالث عن المبلّغ وفيه تهافت لانّ المراد ان كان
اللفظ فسد لقوله وارادة دلالتها على الامر وان كان المعنى
فسد لقوله الامر صيغة افعل وقال قوم الامر ارادة الفعل وردّ
بانّ السلطان لو انكر متوعدًا بالهلاك ضرب سيد لعبده وادعى
مخالفته فطلب تمهيد عذره بمشاهدته فانه يأمر ولا يريد لان العاقل
لا يريد هلاك نفسه واورد مثله على الطلب لان العاقل لا يطلب هلاك
نفسه وهو لازم والاولى لو كان ارادة لوقعت المأمورات كلها لانّ

معنى الارادة تخصيصه بحال حدوثه فاذا لم يوجد لم يتخصص قول

اختلفوا فى حد الامر فحده المعتزلة بانه اقتضاء فعل غير كف على

جهة الاستعلاء فالاقتضاء جنس للامر وغيره وقوله اقتضاء فعل

يخرج عنه اقتضاء الترك وقوله غير كف احترز به عن النهى على

مذهب قوم فانه اقتضاء فعل لكنه كف وقوله على جهة الاستعلاء

احتراز عن السؤال والدعاء وقال القاضى ابو بكر و امام

الحرمين وغيرهما ان الامر هو القول المقتضى طاعة المامور

بفعل المامور به وهذا التعريف فاسد من

وجهين الاول ان المامور مشتق من الامر ومعرفة المشتق

مسبوقة بمعرفة المشتق منه فمعرفة المامور مسبوقة بمعرفة الامر فا

لمامور الدور الثانى ان الطاعة عبارة عن موافقة الامر

فاخذها فى تعريف الامر اخذ للشئ الذى لا يعرف الا

بالاخر فيه تعريف ذلك الاخر وهو ايضا دور وقال قوم من الا

شاعرة ان الامر عبارة عن الخبر بحصول الثواب على الفعل

او بالعقاب عليه فورد عليهم جواز العفو والشفاعة والاحباط

فزاد بعضهم فى الحد الاستحقاق وجعل الامر هو الاخبار باستحقاق

الثواب على الفعل او استحقاق العقاب على الترك ويرد عليه

وعلى التعريف الاول ان الخبر هو الذى يستلزم الصدق او

الكذب ولا شئ من الامر كذلك فلا شئ من الامر بخبر وقالت

المعتزلة بناء على اصلهم من انكار الكلام النفسانى ان الامر قول

القائل لمن دونه افعل من الاعلى فى مثل هذه المواضع ولا يسمى

امرا واما العكس فبالادنى فانه اذا قال للاعلى افعل على جهة الاستعلاء

عليه قيل انه قد امره ولهذا يستقبحونه مع انه لم يصدق فيه الحد

وقال قوم الامر صيغة افعل مجردة عن القرائن الصارفة لتلك الصيغة

عن الامر وهو دور فانه تعريف للامر بالامر وان اسقطوا لفظ الامر نفى

الحد هكذا الامر صيغة افعل مجردة فورد الساهى والنايم وغيرهما وقال

آخرون الامر صيغة افعل بارادات ثلث ارادة وجود اللفظ

وارادة دلالته على الامر وارادة الامتثال واحترزنا بالا

رادة الاولى عن الساهى والنايم فانهما لما لم يوجد منهما ارادة

وجود اللفظ الذى ينطقان به لا جرم لم يكن ذلك اللفظ امرا

وبالارادة الثانية عن التهديد فانه المهدد وان اراد وجود
اللفظ الا انه لم يرد دلالته على الامر وبالثالثة عن المبلغ
عن غيره فان المبلغ عن غيره فان المبلغ وان اراد وجود اللفظ
واراد دلالته على الامر الا انه لم يرد الامتثال فلا يكون
امرا وهذا التعريف فاسد من وجهين الاول لزوم الدور والثاني
انكم شرطتم في الصيغة ارادة دلالتها على الامر فيقول ما تعنون
بالامر المدلول عليه ههنا ان عنيتم به نفس الصيغة كان
الشيء دالا على نفسه هذا خلف وان عنيتم به المعنى فكيف يصح
منكم ان يقولوا ان الامر هو صيغة افعل وقال بعض المعتزلة ان
الامر ارادة الفعل وابطله الاشاعرة بان الامر قد يوجد
بدون الارادة فان السيد اذا ضرب عبده وانكر عليه
السلطان ذلك واعتذر اليه السيد بانه لا يطيع امره واراد
اظهار ذلك العذر للسلطان فامر عبده بالفعل فانه لا
يريد من العبد الفعل ليظهر للسلطان تمرده فان العاقل
لا يريد هلاك نفسه ولما اورد ذلك عليهم اوردت المعتزلة

هذا بعينه في الطلب فان العاقل كما لا يريد هلاك نفسه كذلك
لا يطلب هلاك نفسه فلا يجوز حد الامر بالطلب لهذه الصورة
المفروضة وهذا الايراد لازم على الاشاعرة ثم ان المص لما
اعترف بالتزام هذا الايراد سلك منهجا آخر في ان الامر
ليس هو ارادة الفعل فقال لو كان الامر هو الارادة لوقعت
جميع مأمورات الله تع والتالي باطل فالمقدم مثله بيان
الشرطية ان الامر اذا كان هو الارادة والارادة هي المخصصة
لحدوث الفعل في وقت دون وقت فلو لم يكن الفعل حادثا البتة
لم يكن مرادا واذا لم يكن مرادا لم يكن مأمورا واما بطلان التالي
فلان الاجماع واقع على ان الله تع امر الكافر بالايمان
مع انه يموت على كفره وهذا الكلام عندي ضعيف فان ارادة
الفعل من الله تع تجمع غير ارادته من العبد والارادة الاولى
هي المخصصة للحدوث واما الثانية فلا فالغلط نشأ من
باب الاشتراك اللفظي قال القائلون بالنفس اختلفوا في
كون الامر له صيغة تخصه والخلاف عند المحققين في صيغة افعل

والجمهور حقيقة فى الوجوب ابو هاشم فى الندب وقيل للطلب
المشترك وقيل مشترك الاشعرى والقاضى بالوقف فيهما وقيل مشترك
فيهما وفى الاباحة وقيل للاذن المشترك فى الثلثة الشيعة مشترك
فى الثلثة والتهديد لنا ثبوت الاستدلال بمطلقها على الوجوب
شايعا متكررا من غير نكير كالعمل بالاخبار واعترض بانه ظن
واجيب بالمنع ولو سلم فيكفى فيكون الظهور فى المدلول اللفظ
والا لتعذر العمل باكثر الظواهر **اقول** اختلف القائلون بالكلام
النفسانى فى ان الامر هل له صيغة تخصه فى اللغة ام لا فنقل
عن ابى الحسن الاشعرى انه ليس له ذلك واثبته آخرون
قال الجوينى والغزالى ان الخلاف انما هو فى ان صيغة افعل هل
هى مخصوصة بالامر ام لا وليس الخلاف فى مطلق الصيغة فانه قد
وقع فى اللغة الالفاظ مخصوصة بالامر كقولنا امرتك بكذا او
انت مأمور بكذا اذا عرفت هذا فنقول ذهب الجمهور الى
ان صيغة افعل حقيقة فى الوجوب وذهب ابو هاشم الى انها
حقيقة فى الندب وهو ما نقل عن الشافعى وقيل انها حقيقة فى

القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو مطلق الطلب
وقيل انها مشتركة بين الوجوب والندب والاشعرى و
القاضى وجماعة من المعتزلة قالوا بالوقف وذهب جماعة
الى انها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة وقال قوم
انها موضوعة للقدر المشترك بين الثلثة وهو الاذن فى الفعل
وذهبت الشيعة الى انها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة
والتهديد واستدل المص على انها حقيقة فى الوجوب بوجوه
الاول استدلال الفقهاء باسرهم على وجوب الشئ بمطلق
الامر به استدلالا شايعا ذايعا من غير انكار من احدهم و
ذلك يدل على وقوع الاجماع على ذلك كالعمل باخبار الآحاد
فانه لما اشتهر بين الناس العمل بها كان ذلك اجماعا واعترض
على هذا بانه ظنى واجيب بالمنع من ذلك بل هو قطعى ولو
سلم الا انه لا شك فى ظهوره والظهور كاف فى هذا الباب
والا لسقط الاستدلال باكثر الظواهر المفيدة للظن ب
وايضا ما منعك الا تسجد اذ امرتك والمراد قوله اسجدوا وايضا

واذا قيل لهم اركعوا ذمّ على مخالفة امره وايضاً تارك المأمور
عاص بدليل افعصيت امري وايضاً فليحذر الذين يخالفون
عن امره والتهديد دليل الوجوب واعترض بانّ المخالفة حمله
على مخالفة من ايجاب وندب وهو بعيد قولهم مطلق قلنا
بل عام وايضاً نقطع بان السيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب
ولو بكناية واشارة فلم يفعل عدّ عاصيا اقول تقرير الوجه الثاني
من الوجوه التي استدلّ بها المص على انّ الامر للوجوب انّ الله تعـ
ذمّ ابليس على ترك السجود عقيب الأمر بقوله ما منعك ان لا تسجد
اذ امرتك فلو كان للندب لما استحق الذمّ الثالث قوله تعـ واذا قيل
لهم اركعوا لا يركعون ذمّهم على ترك الركوع عقيب الأمر ولو كان
للندب لما استحقوا الذمّ الرابع ان تارك المأمور عاص والعاصي
يستحق العقاب امّا الصغرى فلقوله تعـ افعصيت امري وامّا الكبرى فلقوله
ومن يعص الله ورسوله يدخله نارا خالدا فيها واذا ثبت انه يستحق
العقاب كان الأمر للوجوب الخامس قوله تعـ فليحذر الذين يخالفون
عن امره امر مخالف الأمر بالحذر والأمر بالحذر انما يحسن عند

وجود السبب المقتضي للخوف من العقاب والخوف انما يحسن حصول
سبب العقاب ولا سبب الّا المخالفة فوجب ان يكون المخالفة
مستلزمة للعقاب فيكون الموافقة واجبة فيكون الأمر للوجوب
اعترضوا على هذا بانّ مخالف الأمر ليس عبارة عن ترك
مقتضى الأمر بل عن حمل الأمر على ما يخالفه ان كان للوجوب
فعلى الندب وان كان للندب فعلى الوجوب مخالفة والجواب
ان هذا بعيد فان المعقول من المخالفة ليس الّا ترك مقتضى
الأمر قالوا امر المخالف للأمر بالحذر مطلقا ونحن نقول به
فان مخالف الأمر الواجب يستحق العقاب قلنا انه عام في
كلّ مخالفة لانه صيغة عموم السادس ان السيّد اذا امر عبده
لخياطة الثوب في وقت معيّن ولم يفعل العبد فانه يعدّ عاصيا
ويستحق الذمّ وانما يتم ذلك على تقدير ان يكون الأمر للوجوب
لا يقال ان العقلاء لا يذمّون الّا اذا عرفوا بقرينة انّ الأمر
للوجوب لانا نقول ان السيّد قد يأمر عبده بالكتابة او الاشارة
المجردتين من القراين اللفظية والحالية مع ان العقلاء يعدّونه

عاصيًا اذا لم يفعل قال واستدل بان الاشتراك خلاف الأصل
فثبت ظهوره في احد الاربعة والتهديد والاباحة بعيد والقطع
بالفرق بين ندبتك الى ان تسقيني ماء وبين اسقني ولا فرق
الا اللوم وهو ضعيف لانهم ان سلموا الفرق فلان ندبتك
نص واسقني محتمل اقول هذه حجة القائلين بالوجوب وهي ان
صيغة افعل وردت في الوجوب وللندب والاباحة والتهديد في
والاشتراك على خلاف الاصل فيجب ان يكون حقيقة في احد هذه
المعاني ومجازا في الباقي ولا يجوز ان يكون حقيقة في التهديد و
الاباحة ومجازا في الوجوب والندب لانه بعيد ووجه بعده
انه خلاف ما عليه الجمهور وايضا فالمفهوم عند الاطلاق من قولنا
قم ليس الاباحة ولا التهديد ولا يجوز ان يكون حقيقة في الندب
والا لما بقي فرق بين كلا قول السيد لعبده اسقني ماء وبين قوله
ندبتك الى ان تسقيني ماء والتالي باطل لانهم يلومون العبد
على ترك الفعل في الاول دون الثاني فوجب ان يكون الاول
للوجوب واعترض عليها المصنف اولا بالمنع من الفرق فان القائل

بان الأمر للندب لا نفرق بين قوله اسقني وبين قوله ندبتك
الى ان تسقيني وثانيا بتسليم الفرق ولكن ليس وجه الفرق ما ذكرتم
بل ان قوله ندبتك صريح في الندب وقوله اسقني محتمل فيه
فلا يلزم ان يكون للوجوب قال الندب اذا امرتكم بأمر فأتوا منه
ما استطعتم فرده الى مشيئتنا ورد بانه انما رده الى استطاعتنا وهي
معنى الوجوب مطلق الطلب ثبت الرجحان ولا دليل مقيد
فوجب جعله للمشترك دفعا للاشتراك قلنا بل ثبت التقديم فيه
اثبات اللغة بلوازم الماهيات الاشتراك ثبت الاطلاق و
الاصل لحقيقة القاضي لو ثبت لثبت بدليل الى آخره قلنا بالاشتر آت
المتقدمة الاذن المشترك كمطلق الطلب اقول احتج ابو هاشم على ان
الأمر للندب بقوله صلعم اذا امرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم فوض
الأمر الى مشيئتنا فوجب ان يكون الأمر للندب اذ ليس الواجب
كذلك وهذا ضعيف لانه صلعم انما قال فأتوا منه ما استطعتم ولم
يقل ما شئتم والاتيان بالمقدور من المأمورات من خواص
الواجب واحتج القائلون بان الصيغة موضوعة للطلب مطلقا

بان رجحان الفعل حاصل من الصيغة قطعًا واما كون ذلك الرجحان
مانعًا من النقيض او غير مانع منه فليس هناك دليل يدل
على تقييد الرجحان باحدهما فيجب جعله حقيقة في القدر المشترك
دفعًا للاشتراك والمجاز واعترض المصنف بامرين الاول ان
القدر الزايد على رجحان ما ذكرناه من الادلة الدالة على ان
الصيغة للوجوب الثاني ان هذا اثبات اللغة بلوازم الماهيات
لانا اذا اردنا الوجوب تارة والندب اخرى ووجدنا مشتركا
بينهما وجعلناه حقيقة فيه كان ذلك جعلا للصيغة موضوعة للقدر
المشترك من حيث انه لازم لكل واحد من المعنيين والقايلون
بانه مشترك بانا نطلق الصيغة تارة على الوجوب واخرى على الندب
وتارة على الاباحة والاصل في الاطلاق الحقيقة واحتج القاضي
على مذهبه وهو الوقف بانه لو ثبت كونه حقيقة في احدها لثبت
بدليل والتالي باطل لما بيّنا من الاعتراض على القايلين با
لوجوب والندب والمشترك فوجب الوقف والجواب ان الا
ستقراء دال على احد هذه المعاني فانا اذا استقرينا وجدنا الصيغة

مستعملة

مستعملة في الوجوب غالبًا واحتج القايل بانه موضوع للقدر
المشترك بين الوجوب والندب والاباحة بمثل احتجاج
القايل بانه موضوع للقدر المشترك بين الوجوب والندب وقد
سبق الكلام فيه قال مسئلة صيغة الامر لا تدل على التكرير ولا
مرة وهو مختار الامام الاستاد للتكرار مدة العمر مع الا
مكان وقال كثير للمرة ولا يحتمل التكرار وقيل بالوقف لنا ان
المدلول طلب حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجي ولذلك
برا بالمرة وايضًا فانا قاطعون بان المرة والتكرار من صفات
الفعل كالقليل والكثير ولا دلالة للموصوف على الصفة اقول
اختلف الناس في ان صيغة الامر هل تقتضي التكرار ام من صفات
الفعل كالقليل والكثير ولا دلالة للموصوف على الصفة ام لا فذهب
جماعة المحققين الى انه لا اشعار له بوحدة ولا كثرة وانما يدل
على الطلب من حيث هو هو وذهب ابو اسحق وغيره من
الفقهاء الى انه يفيد التكرار مدة العمر مع الامكان وذهب
اخرون الى انه يفيد المرة الواحدة وضعًا ولا يحتمل التكرار

وقال قوم بالوقف وفسّره بعضهم بانه مشترك بين الوحدة
والتكرار وآخرون بمعنى عدم العلم واستدل المص على
المذهب الاول بوجهين الاول ان مدلول قولنا قم طلب
القيام والمرة والتكرار من الامور الخارجة عن هذا المعنى
وليس احدهما لازما له فانتفت الدلالات الثلث ويكون
التكرار غير مدلول عليه بالامر بل المكلف بالفعل مرة الثاني
انا نعلم ان الوحدة والكثرة من صفات الفعل الذى هو
المصدر كالقليل والكثير ولا دلالة للموصوف على الصفة
فلا دلالة للصيغة على الوحدة ولا على التكرار كما انه ليس فيه دلالة
على القلة والكثرة لانها تدل على ما يدل عليه المصدر والزمان
لا غير قال الاستاذ تكرر الصوم والصلوة رد بان التكرار من
غيره وعورض بالحج قالوا ثبت فى لا تصم فوجب فى صم لانه
طلب رد بانه قياس وبالفرق بان النهى يقتضى النفى وبان
التكرار فى الامر مانع من غيره بخلاف النهى قالوا الامر نهى
عن ضده والنهى يعم فيلزم التكرار رد بالمنع وبان اقتضا

النهى للاضداد دائما فرع على تكرار الامر المرة القطع انه اذا
قال ادخل فدخل مرة امتثل قلنا امتثل بفعل ما امر به لانها
من ضروريته لان الامر ظاهر فيها ولا فى التكرار الوقف
لو ثبت الى آخره اقول احتج ابو اسحق على ان الامر يقتضى
التكرار بوجوه ثلثة الاول انه قد ثبت فى الصلوة والصوم
فيجب ان يكون فى كل موضع كذلك والا لزم الاشتراك
وهذا ضعيف فان تكرار الصلوة والصوم لم يستفد من الامر
بهما وانما استفيد بطريق آخر وايضا فهذا معارض بالحج فانه
مامور به ولا يفيد التكرار فوجب فى كل موضع ان يكون كذلك
والا لزم الاشتراك الثاني ان النهى يقتضى التكرار فوجب ان
يكون الامر كذلك لان النهى طلب الترك والامر طلب الفعل
فقد اشتركا فى مطلق الطلب واذا كان احد الطلبين للتكرار
كان الثانى كذلك وهذا ضعيف من وجهين الاول انه
قياس فى اللغة وهو غير صحيح الثانى الفرق وهو من وجهين
الاول ان النهى يقتضى النفى والامر يقتضى الاثبات ولا يجوز

قياس احد المتناقضين على الآخر لما بينهما من المباينة المنافية
للقياس الثاني ان التكرار في الامر مانع من فعل غيره فانه
اذا قال صلّ دايمًا فلو كلّفه بعد ذلك بشيء آخر لكان ناسخًا للاول
وهو على خلاف التقدير واما تكرار النهى فليس كذلك ومع
حصول هذا الفرق لا تمّ القياس الثالث انّ الامر بالشيء
نهي عن ضدّه والنهي يقتضي العموم فيلزم ان يكون الامر للتكرار
وهذا ضعيف من وجهين الاول المنع من ان الامر بالشيء
نهي عن ضدّه الثاني لا نسلّم ان النهي ههنا عن الاضداد يكون
دايما فانه مبني على انّ الامر للتكرار فلو استفيد منه لزم الدور
وذلك لان النهى قد يكون صريحًا يقتضي التكرار وقد يكون ضمنيًا
كما في هذه المسئلة مثل قولنا قم معناه لا يقعد دايمًا ولا شكّ انّ
هذا النهى انما يكون دايمًا على تقدير ان يكون الامر للدوام واحتج
من قال بانه يفيد المرّة الواحدة بالقطع بان قال لغيره ادخل
الدار فدخل مرّة واحدة فانه يكون ممتثلا والجواب عنه انه
قد امتثل بفعل ما امر به وهو المرّة الواحدة لانها من ضرورته

لان

لان الامر موضوع لها ولا للتكرار واحتج القايلون بالوقف بانه
لو كان للمرّة او للتكرار فلا بدّ له من دليل والتالي باطل
لانّ الدليل امّا عقلي وهو محال لانّ العقل لا مجال له في اللغة
او نقلي متواتر وهو مفقود وآحاد وهو لا يفيد القطع في المسئلة
العلمية **قال** مسئلة الامر اذا علّق على علّة ثابتة وجب تكرّره
بتكرّرها اتفاقا للاجماع على اتباع العلّة لا للامر فان علّق
على غير علّة فالمختار لا يقتضي لنا القطع بانه اذا قال ان دخلت
السوق فاشتر كذا اعدّ ممتثلا بالمرّة مقتصرا قالوا ثبت ذلك في
اوامر الشرع اذا قمتم الزانية والزاني وان كنتم جنبا قلنا في غير العلّة
بدليل خاص قالوا تكرّر الحكم بتكرّر العلّة فالشرط اولى لانتفاء المشروط
بانتفايه قلنا العلّة مقتضية معلولها **اقول** الامر المعلّق على شرط
او صفة هل تكرّر الامر بتكرّرهما ام لا امّا القايلون بانّ الامر
يفيد التكرار فانهم يقولون باولوية التكرار ههنا ف
الآخرون واختلفوا وتحقيق المذهب ان يقول ذلك الشرط
او تلك الصفة اما ان يكونا علّة للامر او لا فالاول كقوله ان زني

فارجمه والزانى يرجم فهذا قد اتفق العلماء على انه يفيد التكرار
لا من حيث الأمر بل من حيث انه معلق على علة وان عند
حصول العلة يحصل المعلول والثانى كقوله ان كان محصنا فارجمه
فالاحصان ليس بعلة فهذا قد اختلف الاصوليون فيه فذهب
قوم الى انه يفيد التكرار وآخرون منعوا من ذلك احتج
المانعون بان السيد اذا قال لعبده ان دخلت السوق
فاشتر اللحم ثم دخل واشترى مرة واحدة فانه يخرج عن العهدة
ويعده العقلاء ممتثلا واحتج المثبتون بوجهين الاول
ان التكرار قد ثبت فى اوامر الشرع المقرونة بشرط وصفة فوجب
ان يكون الأمر الشرعى المقرون بالشرط موضوعا للتكرار اما
الصغرى فلقوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا فان هذا يقتضى
التكرار عند كل قيام وقوله الزانية والزانى فاجلدوا فان هذا
يقتضى تكرار الجلد عند تكرار الزنا وقوله وان كنتم جنبا فاطهروا
فان هذا يفيد التكرار عند تكرر الجنابة واما الكبرى فظاهرة
والجواب ان التكرار المستفاد من هذه الاوامر ان كان الشرط

علة

علة كالزنا كان مستفادا من تكرار العلة لا من الأمر وان كان غير
علة كان مستفادا من دليل آخر لا من الشرط الثانى قالوا ان
الحكم يتكرر بتكرر العلة اجماعا فيتكرر بالشرط لانه اولى فان الشرط
اذا انتفى ينتفى المشروط وليس ينتفى الحكم لانتفاء العلة والجواب
ان العلة اولى لانها تقتضى وجود المعلول وليس الشرط تقتضى و
جود المشروط **قال** مسئلة القائلون بالتكرار قايلون بالفور
ومن قال المرة تبرئ قال بعضهم للفور وقال القاضى اما الفور
او العزم قال الامام ما بالوقف لغة فان بادر امتثل وقيل بالوقف
وان بادر وعن الشافعى ما اختير فى التكرار وهو الصحيح لنا
ما تقدم الفور لو قال اسقنى واخر عد عاصيا قلنا للقرينة قالوا
كل مخبر او منشئ فقصده الحاضر مثل قام زيد وانت طالق رد بانه
قياس وبالفرق بان فى هذا استقبالا قطعا قالوا الطلب كالنهى
والأمر نهى عن ضده وقد تقدم ما قالوا ما منعك الا تسجد لو
امرتك قدم على ترك البدار قلنا لقوله فاذا سويته قالوا لو كان
التاخير مشروعا لوجب ان يكون الى وقت معين ورد بانه يلزم

لو صرح بالجواز وبانه انما يلزم ان لوكان التاخير عبثاً واما في الجواز
فلانه يتمكن من الامتثال قالوا قال سارعوا فاستبقوا قلنا محمول
على الافضلية والا لم يكن مسارعاً القاضي ما تقدم في الموسع
الامام الطلب متحقق والتاخير مشكوك فوجب البدار واجب بانه
غير مشكوك اقول اختلف الناس في الامر هل يقتضي الفور فذهب
القائلون بافادة الامر للتكرار الى انه يقتضي الفور والقائلون
بانه لا يقتضي التكرار اختلفوا فذهبت الحنفية الى انه يفيد الفور و قال
القاضي ابو بكر الواجب اما الفعل في اول اوقات الامكان
واما العزم على الفعل والجويني توقف من حيث اللغة وقال
انه يحتمل الفور ويحتمل التكرار لكن المكلف ان بادر الفعل في
اول اوقات الامكان كان ممتثلا قطعا وقال قوم بالوقف و ان
بادر المكلف وعن الشافعي انه لا يقتضي الفور وان احتمله وهو
الذي ذهب اليه المصنف واستدل عليه بمثل ما تقدم في ان الامر
لا يقتضي التكرار وتقرير الوجه الاول ان يقول مدلوله طلب مطلق
القيام والفور والتراخي زايدان على هذا المفهوم فلا يكون لفظنا

قم اشعار باحدهما وتقرير الثاني ان الفور والتراخي من صفات
الامر ولا دلالة للموصوف على الصفة واحتج القائلون بالفور
بوجوه الاول ان السيد اذا قال لعبده اسقني ماء فلبث العبد
يومين او اكثر ثم اتى بالماء الى السيد وقال انك امرتني منذ يومين
بالاتيان بالماء عده العقلاء سفيها وذموه على ذلك ولولا ان
الامر يقتضي الفور الا لما ساغ لهم ذمه والجواب عن هذا ان
الفور هنا مستفاد من القرينة الحالية الدالة على تعجيل الفعل الثاني
ان الخبر والمنشئ انما يقصد ان الحاضر فان القائل اذا قال زيد
قايم او انت طالق فانما يقصد بهذين النوعين من الكلام الحاضر
فكذلك الامر ينبغي ان يتعلق امره بالحاضر فلا يجوز التاخير والجواب
من وجهين الاول ان هذا قياس للامر على الخبر والانشاء
والقياس في اللغة باطل الثاني الفرق واقع فان الاخبار و
الانشاء لا يجب فيها الاستقبال فصح تعلقهما بالزمان الحاضر
بخلاف الامر فانه يجب فيه الاستقبال ضرورة ان الامر بايجاد
الماضي والحاضر امر بايجاد الموجود واذا وجب في الامر الاستقبال

وليس فيه دلالة على التعجيل لم يكن مقتضياً للفور الثالث ان النهي
ان كان يقتضي الفور فكذلك الأمر لكن المقدم حق اجماعاً فا
لتالي حق لاشتراكهما في مطلق الطلب الرابع الأمر بالشيء نهي
عن ضده والنهي عن الاضداد يقتضي الفور فالأمر بالفعل
يقتضي الفور والجواب عن هذين الوجهين ما تقدم في
باب ان الأمر لا يقتضي التكرار الخامس ان الله تعالى ذم ابليس
على ترك السجود عقيب الأمر في قوله ما منعك الا تسجد اذ امرتك
ولو لم يكن الأمر مقتضياً للفور لكان لابليس ان يجيب بان الأمر
لا يقتضي الفور ما فعل السجود متى شئت فكان يقبح الذم والجواب
ان الفور هنا معلوم من قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي
فقعوا له ساجدين فان هذا امر بالسجود عقيب الخلق السادس
ان التأخير لو جاز لكان اما الى وقت معين او لا الى وقت غير معين
والتالي باطل والا لزم تكليف ما لا يطاق لان الله تعالى اذا كلف
العبد الفعل واوجب عليه ان لا يؤخره عن ذلك الوقت مع
ان المكلف لا يعلم بذلك الوقت الذي قد كلف بالمنع من التأخير

عنه

عنه فانه يكون تكليفاً بما لا يعلم وذلك عين تكليف ما لا يطاق
وان كان الى وقت معين فذلك الوقت ليس الا ما يغلب
على ظن المكلف انه لا يعيش بعده ضرورة ان كل من قال
بالتراخي قال بهذا ولكن غلبة ظن المكلف لا بد لها من
سبب وليس الا الكبر او المرض لكن كثيراً من الناس يموتون
في وقت شبابهم من غير مرض فيلزم ان لا يكون ذلك
الفعل واجباً عليهم هذا محال والجواب من وجهين الأول
ان هذا منقوض بما لو صرح الأمر بجواز التأخير كما اذا قال
صل متى شئت فان التقسيم آت فيه والثاني ان هذا انما
يتم لو قلنا ان التراخي متعين اما اذا قلنا بجواز التراخي
لا الى غاية معينة لم يلزم تكليف ما لا يطاق لانه متمكن من
الامتثال بالاتيان بالفعل في الحال السابع قوله تعالى وسارعوا
الى مغفرة من ربكم وقوله فاستبقوا الخيرات والجواب ان
المراد هنا الافضلية لا الوجوب لانه لا يأمر بالمسابقة للخير
في الوجوب بل في الندب واحتج القاضي على وجوب الفعل

فى اوّل وقت الامكان او العزم عثل ما مرّ فى الواجب الموسّع
فانه مذهب الى ان الوقت الاوّل من الواجب الموسّع
يجب فيه الفعل او العزم وقد مضى تقرير كلامه واحتجّ الجوينى
بانّ الطلب متحقّق وهو وان احتمل التأخير لكن التأخير مشكوك
فيه فوجب البدار ليحصل القطع بالبرآءة واجيب بان جواز
التراخى غير مشكوك بل معلوم **قال** مسئلة اختار الامام والغزالى
انّ الأمر بشئ معيّن ليس نهيا عن ضدّه ثم قال لا تتضمنه ولا
تقتضيه عقلا وقال القاضى وتابعوه نهى عن ضدّه ثم
قال تتضمنه ثم اقتصر قوم وقال القاضى والنهى كذلك فيهما
ثم منهم من خصّ الوجوب دون الندب لنا لو كان الأمر نهيا
عن الضدّ او تضمنه لم يحصل بدون تعقل الضدّ والكفّ
عنه لانّه مطلوب النهى ونحن نقطع بالطلب مع الذهول
عنهما واعترض بان المراد الضدّ العامّ وتعقله حاصل لانه لو
كان عليه لم يطلبه واجيب بانّ طلبه فى المستقبل ولو سلّم
فالكفّ واضح **اقول** اختلف الناس فى ان الأمر بالشئ المعيّن

هل هو نهى عن ضدّه ام لا وانما قلنا المعيّن احترازا عن
الأمر بالضدّين على سبيل البدل فانه فى تلك الصورة ليس
الأمر بالشئ نهيًا عن ضدّه فقال الجوينى والغزالى
ان الأمر بالشئ ليس نهيًا عن ضدّه ولا تتضمنه ولا يستلزم
وقال القاضى ابو بكر ان الأمر بالشئ نهى عن ضدّه ثم
قال بعد ذلك انّ الأمر ليس هو عين النهى عن الضدّ بل
يتضمنه واقتصر قوم فقالوا انّ الأمر بالشئ نهى عن ضدّه
واقتصروا على الأمر دون النهى والقاضى قال ان النهى عن الشئ
فى امر الايجاب والندب نفس الأمر بالضدّ او متضمّن فيه على
ما سلف من قوليه وبعض المعتزلة فرق وقال انّ الأمر بالشئ
نهى عن ضدّه فى الواجب دون الندب فهذا واختار المص
مذهب الغزالى واستدلّ عليه بانه لو كان الأمر بالشئ نهيًا عن
ضدّه او متضمنا له لم يحصل الأمر الّا بعد تعقّل الضدّ والكفّ
عنه والتالى باطل فالمقدّم مثله والمص اشار الى الشرطية بانّ
الضدّ مطلوب النهى والى ابطال التالى بالوجدان فانّا نقطع

بانا نأمر بالشئ مع الذهول عن ضده وعن الكف عنه واعترض
على هذا المنع من بطلان التالى فان ذلك انما يلزم لو قلنا ان الامر
بالشئ نهى عن ضده على سبيل التفصيل وليس كذلك بل انما
نعنى به الضد العام وهو مطلق الترك وهو متعقل حال الامر لان
الامر لو لم يعلم ان المكلف تارك للفعل لما امر به فانه اذا كان مشتغلا
بالفعل استحال امره به والا لزم ايجاد الموجود والجواب ان
الامر طلبه ايقاع فى المستقبل وان كان فى الحال متلبسا والا
يلزم تحصيل الحاصل وهو غافل عما عليه المكلف فى المستقبل وايضا
لو سلمنا ان تعقل الضد العام حاصل على تقدير اشتغال المامور
بالفعل او تركه فى المستقبل لكن الكف وهو عدم الاشتغال بالفعل
وضده واضح فجاز ان المامور خاليا عن الفعل وضده فلا يكون
الامر متعقلا لضد العام واضح قال القاضى لو لم يكن اياه لكان ضدا
او مثلا او خلافا لانهما اما ان يتساويا فى صفات النفس او لا
والثانى اما ان يتنافيا بانفسهما او لا فلو كانا مثلين او ضدين
لم يجتمعا ولو كانا خلافين لجاز احدهما مع ضد الآخر لانه حكم الخلافين

ويحيل

ويحيل الامر مع ضد النهى عن ضده وهو الامر بضده لانهما
نقيضان او تكليف بغير الممكن واجيب ان اراد بطلب ترك
ضده طلب الكف منع لازمهما عنده فقد تلازم لخلافان
فيحيل ذلك وقد يكون منهما ضد ضد الآخر كالظن والشك
فانهما معا ضد العلم وان اراد بترك ضده عين الفعل المامور به
رجع النزاع لفظيا فى تسميته لذكائه فى تسمية طلبه نهيا القاضى
ايضا السكون عين ترك الحركة فطلب السكون طلب ترك الحركة
واجيب بما تقدم اقول احتج القاضى ابو بكر على مذهبه بان الامر
بالشئ لو كان مغاير النهى عن ضده لكان اما مثلا واما ضدا
واما مخالفا ووجه الحصر ظاهر فان الشيئين اما ان يتساويا فى الماهية
وصفاتها اللازمة لها واما ان لا يتساويا والاول المثلان والثانى
فاما ان يتنافيا بذاتيهما او لا والاول الضدان والثانى
المختلفان اذا عرفت هذا فنقول الامر بالشئ لا يجوز ان
يكون مثل النهى عن ضده ولا ضدا للنهى عن ضده والا لما جاز
اجتماعهما ولا يجوز ان يكون مخالفا لان الواحد من المتخالفين يجوز

اجتماعه مع ضد الآخر وخلافه كالعلم المخالف للارادة فانه يجوز
اجتماعه معها ومع ضدها ومع مخالفها لكن الأمر بالشيء لا يجوز
ان يجامع ضد النهي عن ضده لان ضد النهي عن ضده هو الأمر
بضده وذلك الضد ان كان نقيضا لزم الأمر بالنقيضين وهو
محال وان كان اخص كان ضدا وذلك يستلزم التكليف بالضدين
وهو تكليف ما لا يطاق ولجواز ان يجامع مخالف النهي عن ضده
اعني الأمر بالضد الآخر والجواب ان اراد القاضي بقوله الأمر بالشيء
طلب ترك ضده ان الامر بالشيء طلب الكف عن ضده فاذكره
من الدليل ممنوع ويختار من الاقسام التي ذكرها قسم المخالف
قوله لو كان مخالفا لجاز وجوده مع ضد الآخر او خلافه لانه حكم المخالفين
قلنا يمنع الملازمة فانه ليس كل مخالف يجوز اجتماعه مع ضد مخالفه ولا
كل مخالف يجوز اجتماعه مع مخالف مخالفه فان المتضايفين متخالفان
مع التلازم بينهما واذا جاز تلازم المتخالفين استحال مجامعة احدهما
الضد الآخر او لمخالفه وقد يكون كل واحد من المتخالفين ضدا
الضد الآخر كالظن والشك فان الظن ضد للعلم والعلم ضد الشك

واذا كان كذلك فكيف يصح هذه الملازمة دائما وان اراد
بقوله الأمر بالشيء طلب ترك ضده طلب عين الفعل المأمور العقل
به يرجع النزاع لفظيا في تسمية الفعل تركا للضد وفي تسمية الطلب
نهيا واحتج القاضي ايضا بان السكون عين ترك الحركة فطلب
السكون طلب ترك الحركة والجواب ما تقدم في الوجه الاول
من كون النزاع لفظيا قال المتمسك امر الايجاب طلب فعل يذم
على تركه اتفاقا ولا يذم الا على فعل وهو الكف او الضد فيستلزم
النهي واجيب بانه مبني على انه من معقوله لا بدليل خارجي
وان سلم فالذم على انه لم يفعل لا على فعل وان سلم فالنهي
طلب كف عن فعل لا عن كف ولادى الى وجوب تصور الكف عن
الكف لكل امر وهو باطل قطعا قالوا لا يتم الواجب الا بترك
ضده وهو الكف عن ضده او نفسه فيكون مطلوبا وهو معنى
النهي وقد تقدم اقول القائلون بان الأمر بالشيء يتضمن النهي
عن ضده استدلوا بان الأمر الذي يقتضي الوجوب هو طلب فعل
يذم على تركه اتفاقا لانه لو كان مجرد الطلب لكان المندوب

واجاهذا اخلف فان الذم على الترك جزء من حد الواجب
ولا ايضا ولا يذم الا على فعل اذا العدم غير مقدور والفعل انما
هو الكف الذى هو الامتناع عن الفعل المأمور به وهو وجودي
او فعل الضد فيستلزم الامر النهى عن الكف او عن فعل الضد هو
المطلوب وانما يستلزم النهى عن الضد والجواب ان ما ذكرتم
مبني على ان الذم على الترك من معقول الواجب ونحن نمنع ذلك
بل الذم على تركه انما استفيد من دليل خارجي فان جماعة
لم يشترطوا فى امر الايجاب الذم على الترك وانما استفيد من
دليل شرعى سلمنا لكن الذم على عدم الفعل لا على فعل الضد
قولكم العدم غير مقدور قلنا ممنوع سلمنا لكن النهى طلب كف
عن فعل فان السيد اذا قال لعبده لا تقم فقد طلب منه الكف
عن القيام وليس النهى عبارة عن طلب كف والا لزم
ان يكون كل آمر متصورا للكف على الكف حتى يطلبه ويكون
ذلك الآمر مستلزما له وليس كذلك ولانه يؤدى الى التسلسل
اذ طلب الكف عن الكف امر بالكف عن الكف وهو يستلزم طلب

الكف

الكف عن الكف ويتسلسل واستدلوا ايضا بان الواجب لا يتم
الا بترك ضده وهو الكف عن ضد الواجب او نفيه وما لا يتم
الواجب الا به يكون واجبا والا لزم تكليف ما لا يطاق فيكون
مطلوبا وهو معنى النهى عن الضد وقد تقدم والجواب عنه فى
اول الكتاب من حيث بينا ان ما لا يتم الواجب الا به من عقلى
او عادى لا نسلم وجوبه قال الطاردون متمسكا القاضى المتقدم
وايضا النهى طلب ترك فعل والترك فعل الضد فيكون امرا بالضد
قلنا فيكون الزنا واجبا من حيث هو ترك لواط وبالعكس وهو
باطل قطعا وبان لا مباح وبان النهى طلب الكف لا الضد المراد
فان قلتم فالكف فعل فيكون امرا رجع النزاع لفظيا ولزم
ان يكون النهى نوعا من الامر ومن ثم قيل الامر طلب فعل لا
كف اقول الذين ذهبوا الى ان النهى عن الشئ امر بضده
وهم الذين طردوا الباب احتجوا بوجوه الاول والثانى ما
تمسك به القاضى ابو بكر وقد سلف بيانهما وبيان ذلك فى النهى
ان يقول النهى عن الشئ لو كان غير الامر بضده لكان اما مثلا

اومخالفًا اوضدًّا وسوق الكلام وتقرير الثانى ان يقول السكون
عين ترك الحركة فالنهى عنه طلب الحركة الثالث النهى عن
الشئ طلب تركه والترك عبارة عن ضد الفعل لما كان مقدورًا
فطلب الترك اعنى النهى هو طلب فعل الضد فطلب الفعل امر
فالنهى عن الشئ الذى امر بضده والجواب عن الاولين
ماسبق وعن الثالث انه يلزم ان يكون الزنا واجبا لانه ترك
لواط وترك اللواط واجب لايقال ان ترك الزنا قد يكون
باللواط وغيره فلا يلزم ان يكون اللواط واجبًا لانا نقول
ان اللواط وغيره ترك به الزنا فيكون اللواط احد امور هى
ترك الزنا وترك الزنا واجب فيكون اللواط واجبا وكذلك
يكون الزنا واجبا لانه ترك اللواط فيكون الشئ واجبا حرامًا
هذا خلف وايضًا يلزم عدم المباح وقد مر تقريره وايضًا النهى
طلب الكف لا طلب الضد لايقال الكف فعل فطلبه يكون امرًا
لانا نقول المعنى من الامر انه طلب فعل غير كف فان سميتم
طلب الفعل الذى هو الكف امرًا ثم يبطل بكم ويعود النزاع

الى اللفظ ويلزم ان يكون النهى نوعًا من الامر فان الامر ح
يكون القسم الى طلب فعل غير كف والى طلب فعل هو كف و
الثانى النهى ولما كان ذلك باطلا اخذنا فى حد الامر طلب
الكف **قال** الطاردون فى التضمن لايتم المطلوب بالنهى الا
باحد اضداده كالامر واجيب بالالزام القطع وبانه لا مباح
والفارق من الطرد اما لان النهى طلب نفى واما للالزام القطع
واما لان امر الايجاب يستلزم الذم على الترك وهو فعل
فاستلزم كما تقدم والنهى طلب كف عن فعل فلم يستلزم
الامر لانه طلب فعل لا كف واما لابطال المباح والمخصص
الوجوب للامرين الآخرين **اقول** الطاردون فى ان الامر
بالشئ يتضمن النهى عن ضده وان النهى عن الشئ يقتضى
الامر بضده احتجوا على قولهم بان المطلوب بالنهى لا
يتم الا باحد اضداده وما لايتم الواجب الا به فهو واجب
فيكون احد اضداده واجبًا وهذا كما قلنا فى الامر بعينه
والجواب عن هذا بانا نلزمهم امرًا قطعًا وهو كون الزنا

واجبًا وكون اللواط واجماع تحريمهما وبانّه لا يباح ح وامّا
الذين فرّوا من الطرد وجعلوا الامر بالشئ نهيًا عن ضدّه
ولم يجعلوا النهى عن الشئ امرًا بضدّه انّما التزموا بذلك لا (حد)
امورٍ امّا لان النهى طلب نفى الفعل وعدمه والامر طلب
فعل فكان الامر بالشئ نهيًا عن ضدّه لما مرّ سابقًا ولم يكن
النهى عن الشئ امرًا بضدّه واما للالزام الفظيع وهو انّهم لو
قالوا النهى عن الشئ امر بضدّه لزمهم وجوب الزنا من حيث
انه ضد اللواط المنهى عنه واما لان امر الايجاب يستلزم الذم
على الترك والترك فعل فاستلزم الامر بالشئ النهى عن الضدّ
(فعل) الذى هو الترك واما النهى فانه عبارة عن طلب كفّ عن
فلم يستلزم الامر لان الامر طلب فعل لا كفّ واما لابطال المباح
على ما مرّ فامّا الذين خصّصوا بكون الامر بالشئ نهيًا عن ضدّه
فى الامر الذى للوجوب فانّما خصّصوا ذلك للامرين الآخرين
من هذه الامور الاوّل منهما انّ الايجاب يستلزم الذم على الترك امر
الذى هو الفعل فكان الامر يستلزم النهى عن الضدّ ولا ساتى ذلك

فى

فى المندوب فانه لا يستلزم الذم على الترك والثانى منهما ابطال
المباح وفيه نظر لان امر الايجاب لو كان مستلزمًا للنهى عن
الضدّ للزم منه نفى المباح وكذلك امر الندب فانه اذا استلزم النهى
عن الضدّ نهى كراهةٍ لزم نفى المباح ايض فلا وجه للتخصيص
ح ويمكن ان يقال فى الاعتذار ان القائل بهذا لما قال امر الا
يجاب يستلزم النهى عن الضدّ فيلزم نفى المباح لو قال ايضا بان
امر الندب يستلزم نهى الضدّ على سبيل الكراهة لزم نفى المباح
ايضًا يكون نفى المباح هنا اكثر مما اذا لم يقل بان امر الندب
يستلزم النهى عن الضدّ بقى ان يقال اذا كان امر الوجوب
والندب قد اشتركا فى ذلك فلم جعل امر الوجوب يستلزم
النهى عن الضدّ دون امر الندب مع انهما يستلزمان نفى المباح
فالجواب انّ اكثر الاوامر الشرعيّة للندب دون الوجوب
فلذلك قلنا ان امر الوجوب يستلزم نفى المباح لقلّته ولم يقل
فى امر الندب ذلك لكثرته وهذه تكلّفات ردية فالاولى
الاعتماد على الاوّل قال مسئلة الاجزاء الامتثال فى الاتيان

بالمأمور به على وجهه بحقيقة اتفاقًا وقيل الآخر اسقاط
القضاء فيستلزمه قال عبد الجبار لا يستلزم لنا لو لم يستلزم
بعلم امتثال وايضًا فان القضا استدراك لما فات من الاداء
فيكون تحصيلاً للحاصل قالوا لو كان لكان المصلي بظن الطهارة
اثمًا او ساقطًا عند القضا اذا تبين لحدث واجيب بالسقوط
للخلاف وبان الواجب مثله بامر آخر عند التبين واتمام الحج
الفاسد واضح اقول الفعل اما ان يكون ذا جهة واحدة او ذا
جهتين والاول كمعرفة الله تع يستحيل وصفه بالاجزاء وعدمه
والثاني هو الذي يوصف بهما واعلم ان الناس اختلفوا في
تفسير الاجزاء فعند المتكلمين انه عبارة عن امتثال الامر وعند
جماعة اخرى انه عبارة عما اسقط القضا وعلى التعريف الاول
لو اتى بالفعل المامور به على وجه ما امر به يخرج عن العهدة
وحصل الاجزاء اتفاقًا وهو المراد بقوله بحقيقة اى يحصل الاجزا
وعلى التعريف الثاني لو اتى بالفعل لا يستلزم الاجزاء بمعنى
سقوط القضا عند ابى هاشم والقاضي عبد الجبار اذ لا يمتنع

مع

مع الاتيان بالفعل على وجهه ورود امر بقضائه والحق
انه يستلزمه والدليل عليه وجهان الاول انه لو لم يستلزم
سقوط القضاء لما تحقق امتثال الامر فان الامتثال انما يكون
بفعل المامور به على وجه يخرج عن العهدة فاذا فعل المامور به
ولم يخرج عن العهدة لم يحصل الامتثال والتالي باطل اتفاقًا
فالمقدم مثله الثاني ان القضا عبارة عن استدراك ما فات
من الاداء واذا كان الاداء متحققًا فلو لم يسقط القضا لوجب
على المكلف الاتيان وذلك تحصيل الحاصل وهو تكليف ما لا يطاق
احتج الخصم بان الامر لو دل على الاجزاء لكان اذا ظن الطهارة
وصلى آثمًا او يسقط عند القضا اذا ذكر والتالي بقسميه باطل فا
لمقدم مثله بيان الشرطية انه اما ان يجب عليه الصلوة مع علم الطهارة
او مع ظنها فان كان الاول ولم يحصل الصلوة مع العلم بحقق
الاثم وان كان الثاني وقد اتى بما امر به سقط القضا ولما لم يسقط
علمنا انه لا يدل على الاجزاء واما بيان بطلان القسمين فبالاتفاق
والجواب من وجهين الاول منع عدم سقوط القضاء ساقط

على قول بعض الشافعية الثانى ان الواجب ليس القضاء الذى
هو عبارة عن الاتيان بالمامور به على وجهه مثلا لما
وجب القضاء على مفسد الحج اذا اتمه لانا نقول اتمام الحج الفاسد
وان كان واجبا الا ان القضاء ليس عما امر به لانه قد اتى
به بل لتحصيل مصلحة الامر الاول اعنى الاتيان بالحج الخالى عن
وجه الفساد قال مسئلة صيغة الامر بعد الحظر للاباحة على الاكثر
لنا علمها شرعا واذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة قالوا
لو كان مانعا لمنع من التصريح واجيب بان التصريح قد يكون بخلاف
الظاهر اقول اختلف القائلون بان الامر للوجوب فى الامر اذا ورد
عقيب الحظر هل تقتضى الوجوب او الاباحة فذهب قوم الى الاول
وآخرون الى الثانى وهو مذهب المص واحتج عليه بالاكثر بد فانه
الغالب فى استعمال الشرع صيغة الامر عقيب الحظر انما هو الاباحة
كقوله تعم واذا حللتم فاصطادوا اعقيب قوله لا تقتلوا الصيد وانتم
حرم وكقوله تعم فاذا قضيت الصلوة فانتشروا عقيب قوله اذا نودى
للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع واحتج الفريق

الاول بانه لو كان الورود بعد الحظر مانعا من الوجوب لمنع من
التصريح لانه انما منع فى تلك الصورة لكون الصيغة ظاهرة فى الا
باحة واذا كان كذلك امتنع التصريح بالوجوب لانه خلاف الظاهر
والجواب التصريح قد يدل دلالة لا يدل عليها الظاهر ويكون مانعا
من دلالة الظاهر على ما يدل عليه كالمخصص للعموم قال مسئلة القضاء
بامر جديد وبعض الفقهاء بالاول لنا لو وجب به لاقتضاه وصوم يوم
الخميس لا يقتضى يوم الجمعة وايضا لو اقتضاه لكان اداء ولكانا سواء
قالوا الزمان ظرف فاختلاله لا يؤثر فى السقوط رد بان
الكلام فى مقيد لو قدم لم يصح قالوا كاجل الدين رد بالمنع
وبما تقدم قالوا فيكون اداء قلنا سمى قضاء لانه يجب استدراكا
لما فات اقول اذا ورد الامر بشىء فاما ان تقيد بالزمان او
يكون مطلقا فان كان الاول فقد اختلف الناس فى المامور
اذا لم يفعله فى ذلك الزمان هل يجب القضاء بنفس الامر الاول
ام لا فذهب الجمهور الى الاول وذهب الباقون الى الثانى
وهو الحق واما اذا كان الامر مطلقا فمن قال الامر للفور حتى

لو لم يفعل المكلّف فى اوّل اوقات الامكان كان البحث فيه
كالبحث فى المقيّد واما من لم تفعّل الامر للفور فانه لا وجه نقل
فى وقت دون وقت بل يكون الفعل واجبًا عليه حتى يأتى
ويدلّ على ما اخترناه وجوه احدها انّه لو وجب القضاء با
لامر الاوّل لاقتضاه الامر والتالى باطل فالمقدّم مثله
وبيان الشرطيّة ظاهرة وبيان بطلان التالى انّ الامر لو
اقتضاه الامر والتّالى باطل لكان امّا ان يكون بطريق المطابقة
او التضمّن لانّ اللّفظ لم يوضع له ولا لشئ هو جزءه ولا بطريق
الالتزام لانّ الامر بصوم يوم الخميس قد يكون غافلا عن يوم
الجمعة وشرط الالتزام اللّزوم الذهنى الثانى ان صوم يوم الخميس
لو اقتضى صوم الجمعة لكان صوم يوم الجمعة اداء لا قضاء الثالث لو
كان صوم يوم الخميس مقتضيًا لصوم يوم الجمعة لكان صوم يوم
الخميس مساويا لصوم الخميس من كلّ وجه والتالى باطل فالمقدّم
مثله بيان الشرطيّة انّ صوم يوم الخميس اقتضى صوم احد اليومين
لا بعينه من غير اشعار بتفضيل احدهما على الآخر لان الشارع يميل

ان تخيّر بامرٍ واحد بين راجح ومرجوح لكونه على خلاف الحكمة
نعم قد تخيّر بامرين كالصلوة منفردًا ومع الجماعة بامرين وبيان
بطلان التالى ان القاضى اثم بالترك مع المكنة فدلّ على اولويّة
الاداء الرابع ان الامر قد يستعقب القضا كالصلوة الفائتة
وقد لا يستعقب كالجمعة فالامر مطلقا اعمّ من كلّ واحد منهما
ولا دلالة للعامّ على الخاصّ احتجّوا بوجوه احدها ان الزمان
طرف للواجب لا يؤثّر فيه قدرة العبد فلا يكون مطلوبا
فلا يوثّر عدمه فى سقوط الواجب الجواب الكلام فى امر مقيد
بوقت معيّن لو قدّمه على ذلك الوقت لم يصحّ فذلك الامر لا
شكّ فى انّ للوقت مدخلا فى سقوطه وعدمه الثانى انّ الامر
بالفعل فى وقت معيّن تنزّل منزلة الدّين المؤجّل فاذا
فات الاجل لم يسقط الدّين وكذلك الامر والجواب
الفعل مع التساوى بين الدّين والامر المقيد لانّ تارك
الصلوة عن وقتها اثم بخلاف الدّين وايضًا بما تقدّم
وهو كون الوقت له مدخل فى الامر دون الدّين الثالث

لو وجب القضا بامر متجدد لكان ذلك الفعل اداء لا قضاء و
الجواب انما سميناه قضاء من حيث انه انما امر به استدراكا لمصلحة
الواجب الفايت **قال** مسئلة الامر بالامر بالشئ ليس امرا
بالشئ لنا لو كان لكان من قال مر عبدك بكذا متعديا ولكان مناقض
قولك للعبد لا يفعل قالوا فهمت ذلك من امر الله ورسوله
ومن قول الملك لوزيره قل لفلان افعل قلنا للعلم بانه مبلغ
اقول اذا امر الآمر غيره بانه يامر آخر بشئ هل يكون ذلك
الامر امرا لذلك الآخر ام لا ذهب قوم الى الاول وآخرون
الى الثانى وهو مذهب المص واحتج عليه بوجهين الاول
انه يلزم ان يكون القايل اذا قال لغيره مر عبدك بكذا
متعديا من حيث انه تصرف فى عبد غيره بغير اذنه وذلك
باطل قطعا الثانى انه لو قال لغيره مر عبدك بكذا ثم قال
للعبد لا يفعل لا يكون مناقضا ولو كان الامر بالامر بالشئ
امرا به لكان مناقضا احتجوا بان الله تعالى اذا امر رسوله
بان يامر عباده بشئ كان ذلك امرا من الله للعباد وكذلك

اذا امر الرسول غيره بامر آخر كان ذلك الآخر مامورا بامر
الرسول صلعم وايضا الملك اذا قال لوزيره مر الناس
بكذا كان الناس مامورين بامر الملك والجواب لما علمنا
ان الرسول ع مبلغ حكمنا بذلك فلا يلزم الاطراد وكذا
لو كان الوزير **قال** مسئلة اذا امر بفعل مطلق فالمطلوب
الفعل الممكن المطابق للماهية لا الماهية لنا ان الماهية
يستحيل وجودها فى الاعيان لما يلزم من تعددها فيكون
كليا جزيا وهو محال قالوا المطلوب مطلق والجزئي مقيد
فالمشترك هو المطلوب قلنا يستحيل بما ذكره **اقول** المعنى على
قسمين كلى وجزى والاول لا يوجد فى الخارج من حيث هو
كلى فان كان له وجود فانما يوجد من حيث هو مقيد
بالشخصية وانما يوجد فى الذهن لا غير فانه لو كان موجودا
فى الخارج مع كل شخص شخص لم يكن معنى واحدا بل
امورا كثيرة كل واحد منها لا يصدق على الآخر فلا يكون
كليا اذا تقرر هذا فنقول اذا ورد الامر بالفعل مطلقا

قال قوم ان المطلوب منه هو نفس الماهية من حيث هي هي
ولهذا كان الوكيل بالبيع مطلقا غير مالك للبيع بالثمن الا
بعض ولا بعرض الامر شخص شخص وقال آخرون ان
المامور به انما هو الامر الجزئي المطابق للماهية الكلية لا
نفس الماهية واليه ذهب المصر واحتج عليه بان الماهية
يستحيل وجودها في الاعيان لقيد الكلية لما بينا وانما توجد
اذا تشخص فهي من حيث هي هي يستحيل ان يكون مامورا بها والا
لزم تكليف ما لا يطاق واحتجوا بان قالوا المطلوب هو
مطلق الفعل والجزئي مقيد لا مطلق فلا يكون مطلوبا فيكون
المطلوب هو المشترك والجواب ان الكلي يستحيل وجوده لما بينا
اولا **قال** مسئلة الامران المتعاقبان متماثلين ولا مانع عادة
من التكرار من تعريف او غيره والثاني غير معطوف مثل صل ركعتين
صل ركعتين معمول بهما وقيل تاكيد وقيل بالوقف الاول فايدة
التاسيس اظهر فكان اولى والثاني كثر والتاكيد ويلزم منه
العمل بخالف براءة الذمة وفي المعطوف العمل ارجح فان رجح

التاكيد بعادي قدم الارجح والا فالوقف **اقول** اذا ورد امر
عقيب آخر فاما ان يكون مماثلا له او مخالفا فان كان الثاني
فاما ان يمكن اجتماعهما او لا يمكن والثاني غير جائز الا
على قول من يجوز تكليف ما لا يطاق والاول يجب العمل
بهما واما ان كان مماثلا فلا يخ اما ان يكون الفعل يمتنع فيه
التكرار او لا يمتنع فان كان يمتنع فيه التكرار كان فايدة
الثاني التاكيد كقوله اقتل زيدا اقتل زيدا وان لم يمتنع
فيه التكرار او لا يمتنع فان كان يمتنع فيه التكرار كان فايدة الثاني
التاكيد كقوله اقتل زيدا ثم اقتل زيدا وان لم يمتنع فلا يخ اما ان يكون معرفا او لا فان
كان الاول كانت فايدة الثاني التاكيد ايضا كقوله
صل الركعتين صل الركعتين وان كان الثاني فلا
يخ اما ان يكون مع الثاني حرف عطف او لا فان لم يكن
معه حرف عطف كقوله صل ركعتين صل ركعتين فقد اختلف
الناس فيه فذهب قوم الى ان الثاني يفيد عين ما افاده
الاول فان الفايدة في ذكره التاكيد وقال آخرون انه يفيد

غير ما افاده الاول وهو مذهب السيد المرتضى وتوقف
آخرون احتج من قال بالتغاير انّ حمل الأمر الثاني
على غير ما حمل عليه الاول يقتضي تاسيس لم يكن وحمله على
الاول التاكيد والاول اكثر فائدة من الثاني وحمل اوامر
الشرع على ما هو اكثر فائدة اولى واحتج من قال بالاتحاد انه
قد كثر في الاوامر التاكيد فيجب الحمل عليه لوجهين امّا اوّلا
فللكثرة وامّا ثانيا فلان الاصل برائة الذمة فلو حملناه على التاسيس
لزم هدم هذا الاصل وامّا اذا كان الثاني معطوفا على الاول
فانه وان احتمل التاكيد لكن حمله على التغاير اولى فان الشيء لا
يعطف على نفسه الظاهر الّا ان يكون التغاير مرجوحا ويكون التاكيد
راجحا لاجل امر عادي كقوله اسقني ماء واسقني ماء فانه يعمل بالارجح
من العطف ومن العادة المانعة من التغاير فان لم يكن هنا
ترجيح لزم التوقف قال النهي اقتضاء كف عن فعل على جهة
الاستعلاء وما قيل في حد الأمر من تزييف وغيره فقد قيل
مقابلته في حد النهي والكلام في صيغته والخلاف في ظهورها

الحظر

الحظر لا الكراهة وبالعكس او مشتركة او موقوفة كما تقدم و
حكمها التكرار والفور وفي تقدم الوجوب قرينة نقل الا
ستاد الاجماع وتوقف الامام وله مسائل مختصة اقول لما
فرغ من البحث في الأمر وبيان حقيقته شرع الآن
في النهي وحدّه بانه اقتضا كف عن فعل على جهة
الاستعلاء وانما قيد الكف بكونه كفا عن فعل احترازا عن
الأمر على ما مضى ولا ينتقض بقولنا كف عن الزنا لانا
نعني بقولنا عن فعل مشتق من المقتضي والزنا ليس بمشتق
من كف ولا بقولنا كف عن كف الصلوة لان الكف
غير فعل وقيد الاستعلاء لا بد منه في النهي كالامر والحدود
التي قيلت في الأمر فقد قيلت في النهي مقابلاتها
والتزييف على ما مضى والكلام في صيغته اي في ان النهي
على اصول الاشاعرة هل له صيغة تخصه والخلاف في
ان الصيغة يقتضي التحريم والكراهة او الاشتراك او انها
موقوفة كما في الأمر وحكم الصيغة في النهي التكرار والفور

نقل الاستاد ابو اسحق الاسفرائنى الاجماع على ان تقدّم
الوجوب على النّهى قرينة لكون النهى الوارد بعده
للحظر وتوقّف امام الحرمين فى ذلك وللنهى سائل
مختصّة به قال النّهى عن الشئ بعينه يدلّ على الفساد
شرعًا لا لغة وقيل لغة ولنا انّها فى الاجزاء لا السببيّة [لنا]
ان فساده سلب احكامه وليس فى اللفظ ما يدلّ عليه
لغة قطعًا وامّا كونه يدلّ شرعا فلان العلماء لم يزل [ل]
يستدلّ على الفساد بالنّهى فى الرّبوبات والانكحة و
غيرها وايضا لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة للنّهى ومن
ثبوته حكمة للصّحة واللازم باطل لانّهما فى التساوى و
مرجوحيّة النهى يمنع النّهى لخلوّه عن الحكمة وفى رجحان
النّهى يمنع الصّحة لذلك اقول الفعل المنهىّ عنه امّا ان [نهى]
عنه لعينه او لغيره فالاوّل كالنّهى عن البيع الفاسد
والصّلوة الفاسدة والثانى كالنّهى عن البيع يوم
الجمعة وقت النداء لاجل الصّلوة امّا الثانى فالمشهور من

العلماء انّه يدلّ على الفساد ونقل عن مالك واحمد بن حنبل
انّه يدلّ عليه وقواه الشيخ ابو جعفر الطّوسى ايضًا امّا الاول
فقد اختلف الناس فذهب الجمهور الى انّه يدلّ على الفساد
وذهب آخرون الى انّه لا يدلّ عليه وقال ابو الحسين
البصرى انّه يدلّ عليه فى العبادات لا فى المعاملات والى
هذا القول اشار المصنّف بقوله ولنا انّها فى الاجزاء لا فى السببيّة
فانّ الفساد فى العبادات عبارة عن عدم الاجزاء فالنّهى عنها
يقتضى الفساد وامّا الفساد فى المعاملات فالمراد منه عدم ترتّب
اثره عليه وهو لا يدلّ كما فى البيع وقت النداء والذاهبون
الى انّه يدلّ على الفساد اختلفوا فى جهة الدلالة فذهب قوم
الى انّه يدلّ عليه شرعًا لا لغة وهو مذهب المصنّف واختيار
السيّد المرتضى وذهب آخرون الى انّه يدلّ عليه لغة و
احتجّ المصنّف على مذهبه امّا على عدم الدلالة اللغويّة وامّا
ثبوت الدلالة الشرعيّة فلان العلماء لم يزالوا مستدلّين
على فساد العقود بالنّهى عنها كالاستدلال على فساد الرّبوا والانكحة

الباطلة بالنهى عنها من غير وقوع انكار منهم لذلك و
هذا اجماع دالّ على الدّ لالة الشرعيّة وايضاً لو لم يدل
على الفساد لزم من نفى المنهىّ عنه لكونه مطلوب الترك
بالنهى حكمة للنهى ومن ثبوته لكون الغرض من جواز
التصرّف فيه صحته حكمة للصحّة واللازم باطل فالملزوم مثله
بيان الملازمة انّ النهى طلب العدم فذلك الطلب اما
ان يكون لحكمة وغرض او لا يكون والثانى عبث وهو قبيح
فالاوّل حقّ واما بطلان التالى فلانه لانخ تلك الحكمة اما
ان يكون راجحة على حكمة الصحة او مساوية او مرجوحة
والقسمان الآخران باطلان والا لزم ان يكون النهى فيهما
لانه غير مشتمل على الحكمة الراجحة والى هذا اشار بقوله لان
اى لان الحكمتين فى حال التساوى ومرجوحيته والاوّل باطل
ايضاً لانه لو كان النهى راجحاً لمنع شرعيّة الصحة لانه اخل
بالمصلحة الخالصة اعنى القدر الراجح من المصلحة المشتمل عليه
النهى قال اللغة لم يزل العلماء واجيب لفهمهم شرعاً لما تقدّم

قالوا

قالوا الأمر تقتضى الصحّة والنهى نقيضه فيقتضى واجيب بانه
لا يقتضيها لغة ولو سلّم فلا يلزم اختلاف احكام المتقابلات
ولو سلّم فانما يلزم ان لا يكون للصحّة لا ان تقتضى الفساد
اقول القائل بانّ النهى يدلّ على الفساد لغة احتج بوجهين
الاوّل انه لم يزل العلماء يستدلون بالنهى على الفساد فلو
لم يفهموا الدّلالة عليه لما صحّ منهم ذلك والجواب انما استدلوا
على ذلك بالوضع الشرعى لا بالنظر الى اللغة لما بيّنا اولا من
انه لا دلالة فيه من حيث اللغة الثانى الأمر تقتضى الصحّة اجماعاً
فالنهى تقتضى الفساد لان النهى نقيض الأمر فيقتضى
نقيض مقتضى الأمر لوجوب تقابل احكام المتقابلات
ونقيض الصحّة الفساد فيكون النهى مقتضياً للفساد والجواب
لا دلالة للأمر على الصحّة من حيث اللغة وانما اقتضاه
من حيث الشرع سلّمنا ان الأمر تقتضى الصحّة لكن لا نسلّم
انّ النهى المقابل له يجب ان يقتضى نقيض مقتضاه فانّ
المتقابلات قد يتساوى فى المعلولات سلّمنا لكن الواجب

ان النهى يقتضى نقيض ما اقتضاه الامر اعنى عدم الصحة
لا ان يقتضى الفساد وبينهما فرق كثير قال الباقى لو دل
لناقض تصريح الصحة ونمتك عن الربا لعينه وملك
به يصح واجيب بالمنع بما سبق اقول القايل بانه لا يدل
على الفساد مطلقا لا شرعا ولا عقلاً احتج بان النهى لو
دل على الفساد لزم التناقض بين النهى عن الشئ والحكم
بصحته والتالى باطل فالمقدم مثله وبيان الشرطية ظاهر
وبيان بطلان التالى انه يصح ان يقال نهتك عن الربا لعينه
وملك به واذا صح ذلك لم يلزم التناقض والجواب المنع
من الملازمة بما سبق فى هذا الكتاب من ان التصريح بخلاف
الظاهر لا يناقض كقولك رايت انسانا منقوشا وهو كذلك
هنا قال القايل يدل على الصحة لو لم يدل لكان النهى عنه
غير الشرعى والشرعى الصحيح كصوم يوم النحر والصلوة فى
الاوقات المكروهة واجيب بان الشرعى ليس معناه المعتبر
كقوله ادعى الصلوة وللزوم دخول الوضوء وغيره فى مسمى

الصلوة قالوا لو كان ممتنعا لم يمنع اجيب بان المنع المنهى وبا
النفس بمثل ولا ينكحوا ودعى الصلوة فوطهم لحمله على اللغوى
لوقعهم فى مخالفه ان الممتنع لا يمنع ثم هو متعذر فى الحايض
اقول نقل عن ابى حنيفة ومحمد بن الحسن الشيبانى انهما قالا
النهى عن الشئ يدل على الصحة ونازعهم فى ذلك جماعة
الاشاعرة والمعتزلة احتجوا بان النهى الصلوة والصوم
والبيع انما هو عن الامور الشرعية والا لكان المنهى
عند غير الشرعى وهو محال ولما صحت الصلوة فى الاماكن
المكروهة ولكان الصايم يوم النحر وعن الصلوة بغير نية
ماثوما وليس ماثوما بالاجماع والشرعى انما هو الصحيح
من الشرع لا الباطل كالنهى عن صوم يوم النحر وعن
الصلوة فى الاوقات المكروهة لان الاصل تنزيل لفظ
الصلوة والصوم على موضوعيهما الشرعيين والصلوة والصوم
فى عرف الشارع هو الفعل المعتبر فى حكمه شرعا فانها منهى عنها
وهى صحيحة والجواب ليس الصوم الشرعى ولا الصلوة الشرعية

عبارة عن الصحيح المعتبر حكمه شرعا لوجهين الاول قوله صلعم
للحايض دعى الصلوة ايام حيضك فقد نهى لحايض عن
الصلوة فى ايام الحيض وهى بالاتفاق غير صحيحة وكذلك
نهيه عن بيع المضامين والملاقيح فاذن لا يدل على الصحة
الشرعية الثانى انه يلزم ان يكون الوضوء وغيره من
شروط الصلوة داخلاً فى مسمى الصلوة لان المقصود من
الصلوة لان المقصود من الصلوة اذا كان هو الصلوة
الصحيحة وهى لا يصح بدون شرايطها كانت الشروط لا
محاله اجزا من المسمى وعندى فى هذه نظر اذ لقايل ان
يقال ان اريد بالصلوة المستجمعة للشرايط فنفى التالى
ممنوع والا فالملازمة و احتجوا ايضاً بانه لو لم يكن صحيحا
لكان ممتنعاً والممتنع يستحيل النهى عنه فانه لا يصح ان
يقال للاعمى لا تبصر كما لا يقال له ابصر ولكنه قد نهى
عنه فدل على الصحة والجواب المنع اى الامتناع اما
هو للنهى لا لذات المنهى عنه والحاصل ان المقدم ان

ان كان المراد منه الامتناع لذاته فالملازمة مسلمة
ولا ينفعكم لان غاية ما يلزم منه انه ليس ممتنعاً خاصاً
ومدعاكم انه ليس ممتنعاً مطلقاً وان كان هو الامتناع
مطلقاً فالملازمة ممنوعة لان الامتناع يكون للنهى وايضاً
ينتقض ما ذكرتم بقوله عم دعى الصلوة ايام اقرايك و
بقوله تعـ ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم فانه بالاتفاق لا يدل
على الصحة لكونهما ممتنعين قالوا لا نسلم امتناعهما لكونهما
محمولين على المعنى اللغوى والممتنع هو المعنى الشرعى قلنا يلزمكم
مخالفة مذهبكم وهو ان الممتنع لا يمنع لان النكاح اللغوى
وهو الوطى ممتنع ايضاً شرعاً مع كونه منهيا عنه بل ان حمله على
اللغوى متعذر فى لحايض لانها غير منهية عن الدعاء
قال مسئلة المنهى عن الشيء لوصفه كذلك خلافاً للاكثر و
قال الشافعى فساد وجب اصله معنى ظاهراً والا ورد نهى
الكراهة وقال ابو حنيفة يدل على فساد الوصف لا المنهى
عنه لنا استدلال العلماء على تحريم صوم العيد بنحوه وبما

تقدم من المعنى قالوا لو دل لنافض تصريح الصحة وطلاق
الحايض وذبح ملك الغير معتبر واجيب بانه ظاهر فيه وما
خولف بدليل خرج عنه النهي اقول اختلفوا في النهي عن
الشيء لاجل وصفه كقوله لا تصل كذا ولا تبع كذا هل يدل على
فساد اصله ام لا فذهب المص الى انه يدل عليه شرعا وعن
الشافعي انه يضاد وجوب اصله ظاهرا واحترز بذلك عن
نهي الكراهة كالصلوة في الاماكن المكروهة فان النهي عن
الصلوة لو كان نضاد وجوبها قطعا لما كانت الصلوة في
الاماكن المكروهة صحيحة وذلك باطل بالاتفاق اما
اذا كان يدل ظاهرا فلا يلزم لجواز ترك الظاهر
لدليل وذهب ابو حنيفة الى انه يدل على فساد الوصف
لا على فساد الاصل واستدل المص باستدلال العلماء
على تحريم صوم يوم العيد بالنهي عنه وذلك يدل
على المطلوب وايضا بما تقدم في المسئلة المتقدمة
من انه لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة للنهي وقد تقرر انتهى

بانه

بانه لو دل على الفساد لناقض تصريح الصحة وليس كذلك
فان الناهي لو قال لا تصل في المكان المعين وان
صليت صحت صلوتك لم يعد مناقضا وايضا نهي
عن طلاق الحايض وعن ذبح الحيوان المملوك للغير
وهو معتبر اتفاقا والجواب بان النهي ظاهر في الفساد
لا قطعي فلا ينافي ما ذكرتم من الصور لان الظاهر
قد يعدل عنه لدليل من خارج قال مسئلة النهي يقتضي
الدوام ام لا ذهب قوم الى انه يقتضيه وهم الجمهور
وذهب آخرون الى انه لا يدل وهو مذهب فخر
الدين الرازي واستدل المص على مذهبه باستدلال
العلماء على اختلافهم واختلاف اوقاتهم على ان
النهي يقتضي الدوام بمطلق النهي وذلك اجماع
منهم حصل من غير معارض فكان حجة احتجوا بان النهي
قد يرد بدون الدوام تارة ومعه اخرى اما الثاني
فظاهر واما الاول فكما في نهي الحايض عن الصلوة والصوم

قوله انما استدلال العلماء مع اختلاف الاوقات كان لانه ثبت كما بين في الصلوة والصوم
قلنا لا نسلم بل يقيد اقول النهي عن الشيء هل يقتضي الدوام

فانّه لا يقتضي الدّوام بالاتفاق والجواب ان المقيد
بالوقت انما جاء من خارج النهى وهو قوله دعى الصلوة
ايّام اقرائك وكذلك كلّ نهى لا يدلّ على الدّوام فانّه انما
يكون كذلك لقرينة لفظيّة اوعقليّة والكلام في النّهى المجرّد
عن القراين **قوله** العامّ والخاصّ ابو الحسين العامّ اللفظ
المستغرق لما يصلح له وليس بمانع لانّ نحو عشرة ونحو ضرب
زيد عمرًا مدخل فيه الغزالىّ اللفظ الواحد الدالّ من
جهة واحدة على شيئين فصاعدًا وليس بجامع لخروج
المعدوم والمستحيل لان مدلولهما ليس بشئ والموصولات
لانها ليست بلفظ واحدٍ ولا مانع لانّ كلّ مثنى يدخل فيه
ولان كلّ معهود ونكرة يدخل فيه وقد يلزم هذين هذ
والاوّل ما دلّ على مسمّيات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا
ضربه فقولنا اشتركت فيه ليخرج نحو عشرة ومطلقا ليخرج
المعهود ون وضربه ليخرج رجل والخاصّ بخلافه النكرة فانها
صالحة لكلّ واحد واحد على البدل وليست مستغرقة لما يصلح

له واعترض عليه بما ذكره المص وهو انه غير مانع لانه
يدخل فيه اسماء الاعداد ونحو عشرة فانها يستغرق كلّ
ما يصلح له ويدخل فيه نحو ضرب زيد عمرًا فانه يستغرق
جميع ما يصلح له لانّه صالح للاثنين وقد يناولهما لكن
لا بلفظ واحد بل بلفظين ومع ذلك فانه ليس بعامّ
بالاتفاق وقد حدّه الغزالىّ بانه اللّفظ الواحد
الدالّ من جهة واحدة على شيئين فصاعدًا فاللّفظ
الواحد احترز به عن قولنا ضرب زيد عمرًا فانّه قد
دلّ على شيئين لكن لا بلفظ واحدٍ ويفهم لنا من
جهة واحدة عن ذلك ايضًا فانّه يدلّ على الاثنين
لكن لا من جهة واحدة بل من جهتين واعترض
عليه بانه غير جامع لخروج المعدوم والمستحيل عنه
فانهما ليسا بشيئين على مذهبه ومع ذلك فقد يوجد
العموم فيهما ولخروج عنه ايضًا الموصولات لانها لا تدلّ
بانفرادها بانضمام صلاتها اليها وهى مع صلاتها الفاظ

متعددة مع انها عامة بالاتفاق وليس بمانع لانه يدخل
فيه ايضاً المثنى والجموع والنكرة فانها تدل على شيئين
فصاعداً وهى ليست بعامة اتفاقا وكذلك الفاظ الا
عداد ويدخل فيه ايضاً المعهود والنكرات فانها تدل
على شيئين وله ان يلتزم دخول هذين فى العام ولما
ابطل ما ذكره من الحدود حده سلكو بانه مادل على
مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة واحدة
فقوله مادل جنس وانما قال مادل ولم يقل لفظ دال
كما قال غيره لان العموم عنده كما هو عارض اللفظ
كذلك هو عارض للمعانى على ما ياتى فلو جعل الجنس
اللفظ لخرج العموم العارض للمعانى وقوله على
مسميات تندرج فيه المعدوم والموجود وتفصله عما
دل على مسمى واحد وقوله باعتبار امر اشتركت فيه احترز
بذلك عن اسماء الاعداد فانها وان دلت على
مسميات متعددة لكن باعتبار امر اشتركت فيه بل باعتبار

وضع اسم العدد له وقوله مطلقا احترز عن المعهود
كالمسلمين وهو لحق لانه انما دل بواسطة العهد
كقولنا ضرب زيد عمراً وقوله ضربة احترز به عن النكرة
فانها يدل على مسميات كثيرة ولكن لا دفعة واحدة
بل على البدل اذا عرفت معنى العام فالخاص
ما يقابله وهو ما دل على مسمى واحد وقيل فى حده
الذى ليس بعام وهو خطاء قال مسئلة العموم
فى عوارض الالفاظ حقيقة زايد بمعنى ان كل لفظ
اشترك كثيرون فى معناه لا فيه يسمى عاماً حقيقة
زايد اذ لو كانت الشركة فى مجرد الاسم لا باعتبار شىء
فى مفهومه لكان مشتركاً لا عاماً واما فى المعانى فالاصح
كذلك لنا ان العموم حقيقة فى شمول امر المتعدد وهو فى
المعانى كعموم المطر والخصب ولذلك قيل عم
المطر والخصب ونحوه وكذا المعنى الكلى لشمول الجزئيات
ثم قيل العام ما لا يمنع تصوره من الشركة فان قيل المراد

امر واحد شامل وعموم المطر ونحوه ليس كذلك قلنا
ليس العموم بهذا الشرط لغة وايضاً فان ذلك ثابت
في عموم الصوت والامر والنهي والمعنى الكلي اقول اختلف
الناس في ان العموم هل يعرض للمعاني عروضه للالفاظ
فقال قوم انه عارض لها واليه ذهب المص وقال آخرون
انه ليس بعارض لها حقيقة وتوقف الباقون احتج الا
ولون بان العموم حقيقة في شمول امر لاشياء متعددة وهذا
يصح في المعاني كما يصح في الالفاظ كعموم المطر والخصب
ولهذا يقال عم الناس المطر وعمهم الخصب وعمهم العطاء
وكذلك المعنى الكلي كالحيوان عام ايضاً لشموله الجزئيات
المتعددة ولاجل ذلك حد الامام العام بانه ما لا يمنع تصوره
وقوع الشركة فيه لا يقال المراد من شمول العام لافراده انما هو
الشمول مع اتحاد النسبة واتحاد المعنى الذي قيل له انه
عام كقولنا الرجال فانه لفظ عام قد وضع للدلالة ونسبته
الى زيد وعمرو في الدلالة ونسبته الى زيد وعمرو في الدلالة

واحدة

واحدة فيسمى عاماً باعتبار اتحاد نسبته الى المدلولات
الكثيرة وليست كذلك المطر والخصب فان المطر الحال بهذا
الموضع غير الحال بالموضع الآخر وكذلك العطاء الحاصل
لزيد مغاير العطاء الحاصل لعمرو ولانا نقول ليس اشتراط
الوحدة في العام من حيث الوضع اللغوي سلمنا
لكن ذلك ثابت في عموم الصوت فان الصوت الواحد
في الخارج يعم السامعين واتحاد نسبته اليهم وكذلك
الامر والنهي الذي هو الطلب النفساني فانه يعم
المامورين مع وحدته ووحدة نسبته وكذلك المعنى
الكلي كالحيوان من حيث هو غير مقيد فانه يدل
على المعنى الواحد المتكثر افراده مع وحدة نسبته اليهم
كذلك المعنى فيلزم ان يكون هذه الاشياء عامة لصدق
حد العام عليها قال مسئلة الشافعي والمحققون للعموم صيغة
والخلاف عموما وخصوصا كما في الامر وقيل بالوقف في
الاخبار لا الامر والنهي والوقف اما على معنى ما ندري واما

يعلم انه وضع ولا يدرى حقيقة ام مجاز وهى اسماء الشرط
والاستفهام والجموع المعرفة تعريف جنس والمضافة
واسم الجنس كذلك والنكرة فى النفى لنا القطع فى لا اضرب احداً
وايضاً لم يزل العلماء يستدل بمثل والسارق والزانية
يوصيكم الله فى اولادكم وكاحتجاج عمر فى قتال ابى بكر
مانع الزكوة أُمرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا
اله الا الله وكذلك الائمة من قريش ونحن معاشر
الانبياء لا يورث وشاع وذاع ولم ينكره احد فى لحقهم
فهم بالقراين يودى الى لاسى للفظ مدلول ظاهر
ابداً والاتفاق فى من دخل دارى فهو حر او تحالف
انه يعم وايضاً كثرة الوقايع واستدل بانه من ظاهر
محتاج الى المعبر عنه كغيره واجيب قد يستغنى بالمجاز
وبالمشترك اقول اختلف الناس فى ان العموم هل له لفظ
يدل عليه من حيث الوضع اللغوى ام لا فذهب جماعة
المرجئة الى ان العموم ليس له صيغة تدل عليه مختصة به

وهو مذهب السيد المرتضى وذهب آخرون وهم الجمهور الى انه
ان له صيغة تدل عليه وقيل بالوقف مطلقاً وقيل بالوقف
فى الاخبار لا فى الامر والنهى والقائلون بالوقف قسمان
منهم من يقول انا لا ندرى هل هو موضوع للعموم او للخصوص
او انه مشترك بينهما ومنهم من يقول انا نعلم انه وضع لاحدهما
والآخر مجاز فيه ولا يعلم المعنى الحقيقى من المجازى وذهب
المص الى ان العموم له صيغة تدل عليه وهى اسماء الشرط كمن
دخل دارى اكرمه ومايفعل افعل واسماء الاستفهام كمن
قام وما فعل والموصولات كالذى يدخل دارى مكرم
والجموع المعرفة بلام الجنس لا بلام العهد كقوله تع ان الله
برئ من المشركين والجموع المضافة كقولك عبيدى احرار
واسم الجنس كقوله تع واحل الله البيع والنكرة فى النفى كقولك
لا رجل فى الدار والدليل على ان النكرة المنفية للعموم
استدلال العلماء قديماً وحديثاً على ان كل من زنى يجلد
وكل من سرق يقطع يده لقوله تع الزانية والزاني

فاجلدوا ... بقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا وذلك
اجماع لا مخالف له فيكون حجة وعلى ان الجمع المضاف للعموم
استدلالهم بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم على ان كل
ولد ذكر يرث ضعف الانثى وعلى ان الجمع المعرف بلام ال
جنس للعموم باحتجاج عمر على ابي بكر في قتال مانعي الزكوة
بقوله ع امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا
الله تمسك عمر بالعموم ولم ينازعه احد في ذلك واحتج
ابو بكر على القتال بقوله ع الا بحقها ولو لم يكن للعموم لكان
المخلص من هذا الاحتجاج ان هذه الصيغة ليست للعموم و
كذلك احتجاج الانصار في قوله صلعم الائمة من قريش
ولم ينازعهم المهاجرون في ذلك وايضا احتج ابو بكر على
فاطمة عليها السلام بما رواه عن النبي ص من قوله نحن
معاشر الانبياء لا نورث لا يقال العموم في هذه المواضع
انما استفيد من قراين منضمة الى اللفظ لا من الوضع لانا
نقول لا نسلم ذلك فان هذا يقتضي ان لا يثبت للفظ ما

مدلول

مدلول ظاهر فانه ح يقال لم لا يكون المدلول استفيد من
قرينة منضمة الى الاصل وايضا يدل على ان صيغ من
في المجازاة للعموم اتفاق الفقهاء على ان قول الانسان
من دخل داري فهو حر او طالق عام في كل عبد وامرأة
اتصف بالدخول واحتج بعض القائلين بالعموم على
ان هذه الصيغ موضوعة له بان العموم معنى معقول تشتد
الحاجة الى التعبير عنه فوجب ان يوضع له لفظ في اللغة
لوجود القدرة والداعي الموجبين للفعل ولم توضع لفظ
في اللغة سوى هذه بالاتفاق فيكون هذه الالفاظ موضوعة
للعموم اجاب المص بان منع المقدمة الثانية وذلك لان التعبير عن
العموم قد يحصل باللفظ المجازي وقد يحصل باللفظ المشترك فلم لا
يجوز ان يكون هذه الالفاظ موضوعة للخصوص ويتجوز بها في
العموم او يكون مشتركة بين الخصوص والعموم فلا اضطرار
ح في وضع لفظ مختص بالعموم. قال الخصوص متيقن
فجعله حقيقة اولى رد بانه اثبات لغة بالترجيح وبان

وكان اولا لا فالوا الا عام
الا لخصص وتغليبوا انه
للاغلب ردّ بان احتياج
تخصيصها الدليل لسعو ما
بها للعموم صح صح

العموم احوط وايضاً فانما يكون ذلك عند عدم الدليل الاشتراك
اطلقت لهما والاصل الحقيقة اجيب بانه على خلاف الاصل وقد
تقدم مثله الفارق الاجماع على التكليف للعام ذلك بالامر والنهي
واجيب بالاجماع على الاخبار للعام اول احتج القائلون بانها
موضوعة للخصوص بوجهين الاول انه كان موضوعاً للخصوص
فالخاص مراد للوضع وان كان موضوعاً للعموم كان الخاص مراداً
لدخوله تحت العموم فالخاص مراد باليقين وما عداه مشكوك فيه
فيجب حمل اللفظ المطلق على المتيقن الذى هو الخصوص لكونه
اولى والجواب ان هذا اثبات اللغة بالترجيح والاولوية وهو غير
جايز فان اللغة انما تثبت بالوضع وايضاً معارض بهذا يكون العموم
احوط فانه اذا عمل بالعموم كان الخاص داخلاً فيه ولا ينعكس الثانى
كل عام فهو مخصوص الا قوله تعالى وهو بكل شئ عليم فالخصوص
اغلب صوراً من العموم فيحمل اللفظ العرى عن القرينة عليه
لاغلبيته والجواب التخصص الوارد فى مقابلة العام انما ثبت
بدليل خارجى واذا كان كذلك كان التخصيص دليلاً على كونها

في

فى الوضع للعموم لان اللفظ اذا كان لا يفهم منه معنى الا بقرينة
كانت دلالته على ذلك المعنى بطريق المجاز وايضاً فانما يجب
الحمل على الاغلب اذا لم يقم الدلالة على وجوب الحمل على الاقل
وهنا ليس الامر كذلك فان الدليل الذى ذكرناه قد دل
على ان هذه الالفاظ وضعت للعموم فيجب المصير اليه ولا
يصلح ما ذكرتم للمعارضة واحتج السيد المرتضى على مذهبه من انه
مشترك بين العام والخاص بانه مستعمل فى الخصوص والعموم
والاصل فى الاستعمال الحقيقة فيكون اللفظ الذى يستعمل فى
العموم مشتركاً بينه وبين الخصوص والجواب ان الاشتراك على
خلاف الاصل وقد تقدم مثل هذه فى باب الامر واحتج من
فرق بين الامر والنهى وبين الاخبار بان الاجماع قد دل
على ان التكليف للعام اى لعامة المكلفين وذلك انما هو بالامر
والنهى فلو لم يكن الامر والنهى للعموم لما كان التكليف عاماً و
الجواب ان الاجماع قد دل على ان الاخبار للعام ايضاً كقوله تعالى
وهو بكل شئ عليم وهو على كل شئ قدير الى غير ذلك من

الاخبارات الدالة على الوعد والوعيد وغيرها قال مسئلة الجمع
المنكر ليس بعام لنا القطع بان رجالاً فى الجموع كرجل فى
الوحدان ولو قال له عندى عبيد صح تفسيره باقل الجمع قالوا
صح اطلاقه على كل جمع فحمله على الجميع حمل على جميع حقايقه
ورد بنحو رجل وانما صح على البدل قالوا لو لم يكن
للعموم لكان مختصاً بالبعض رد برجلٍ وانه موضوع للجمع
المشترك اقول ذهب الجمهور الى ان الجمع المنكر لايدل على
العموم وذهب الجبائى الى انه يدل عليه واحتج الجمهور
بان رجالاً فى الجموع كرجلٍ فى الآحاد بالاتفاق ولما كان
رجل فى الآحاد لايدل على العموم بل على رجلٍ واحدٍ غير
معين كذلك رجال يدل على جماعة اقلهم ثلثة غير معينين
بل هو صالح للعموم والخصوص وايضاً اذا قال الانسان لزيد
عندى عبيد صح تفسيره بالثلثة اتفاقاً ولو كان للعموم لما
صح هذا التفسير احتجوا بانه يصلح لكل جمع من الجموع فحمله على
الجميع حمل له على جميع حقايقه فيكون اولى من حمله على البعض

لعدم

لعدم الاولوية والجواب منتقض ماذكرتم بالنكرة الشايعة
فى جنسها على البدل كرجل فانه صالح لكل واحد واحد ومع هذا
فانه لايحمل على الجميع اجماعاً فكذلك فى الجمع المنكر لانه انما
يصح حمله على الجموع الكثيرة على سبيل البدل كصحة حمل رجلٍ
على كل رجل على البدل فلا يحمل على الكل على الجمع قالوا لو لم
يكن للعموم لكان مختصاً بالبعض بحيث اذا استعمل فى غيره
يكون مجازاً فيه وليس كذلك بالاتفاق والجواب المعارضة
برجل فانه ليس للعموم لكان مختصاً بالبعض بحيث ولاهو
موضوع لرجلٍ معين وايضاً فانا نقول ان اللفظ وضع للجمع المشترك
بين الجموع الكثيرة فصدقه على كل جمع كصدق مطلق الجمع
عليه قال مسئلة ابنية الجمع لاثنين لايصح ونالنها مجاز
الامام ولو احد لنا انه سبق الزايد وهو دليل الحقيقة والصحة
فان كان له اخوة والمراد اخوان واستدلال ابن عباس
بها ولم ينكر عليه وعدل الى التاويل قالوا فان له اخوة
والاصل الحقيقة ورد نقيضه ابن عباس قالوا انا معكم مستمعو

ورُدّ بان فرعون مراد قالوا الاسان فما فوقها جماعة واجيب
فى الفضيلة لانه يعرف الشرع لا اللغة الباقون قال ابن عباس
ليس الاخوان اخوة وعورض بقول زيد الاخوان اخوة والتحقيق
اراد احدهما حقيقة والآخر مجازًا قالوا لا يقال جائنى رجلان
عاقلون ولا رجال عاقلان واجيب بانهم يراعون صورة اللفظ
اقول الجمع لفظ تطلق ويراد به المعنى الذى تفهمه اهل اللغة من اجتماع
الشئ مع غيره وقد يراد به اللفظ الذى يفهم منه الجمع كقولنا رجال
ونحوه والمقصود بالبحث هنا هو الثانى فيقول اختلف الناس
فى اللفظ الموضوع للجمع هل يتناول الواحد او الاثنين او لا فذهب
جماعة من الشافعية وزيد بن ثابت ومالك وداود والقاضى
والاستاذ ابو اسحق الى انه يتناول الاثنين على سبيل الحقيقة
ويقولون اقل الجمع اثنان وذهب ابن عباس والشافعى و
ابو حنيفة ومشايخ المعتزلة الى انه لا يتناول الا الثلثة فما زاد
وذهب قوم الى انه يتناول الاثنين على سبيل المجاز وهو اختيار
المص على ما يظهر من سياق كلامه وذهب امام الحرمين الى انه يمكن

رد

ردّ لفظ الجمع الى الواحد واحتج المص على انه موضوع
للثلثة فما زاد بوجهين الاول سبق الفهم اليه فان من
قال اكرم الرجال سبق فهم السامع الى انه قصد ما زاد
على الاثنين والعلم بذلك ظاهر وسبق الفهم دليل
على الحقيقة والمجاز واستدل على انه يصح اطلاق الجمع
على الاثنين على سبيل المجاز بقوله تعـ فان كان له اخوة
فلامه السدس والمراد الاخوان الوجه الثانى فى كونه
موضوعًا للثلثة فما زاد استدلال ابن عباس بهذه الآية
على عثمان لما حجب الام عن الثلث الى السدس با
لاخوين فقال له ابن عباس ليس الاخوان اخوة فى
لسان قومك فقال عثمان الا لا استطيع ان انقض امرًا
كان قبلى فعدل عثمان الى التاويل واقر ابن عباس الحجة
على قوله فدل على ان الجمع يتناول بالحقيقة ما زاد على الا
ثنين وقد كان الاولى بالمص ان يذكر هذا الوجه عقيب
الوجه الاول الا انه ذكر بينهما الاستدلال على صحة الاطلاق

على الاثنين مجازًا احتجوا بوجوه احدها قوله تعـ فان
كانت له اخوة فلامه السدس و الاصل فى الاطلاق
الحقيقة فيكون تناول الجمع للاثنين حقيقة والجواب
بطل ما ذكرتم بقضية ابن عباس فانه جعلها للثلثة
ووافقه عثمان وعدل الى التاويل الثانى قوله تعـ انا
معكم مستمعون والمراد موسى وهارون عـ والجواب ان
فرعون مراد معهم ايضًا الثالث قوله صلعم الاثنان فما فوقهما
جماعة والجواب ان المراد من ذلك انهما يدركان فضيلة
الجماعة لانه يعرف الشرع لا اللغة واحتج الباقون بصحة
اطلاق الجمع على الاثنين بوجهين الاول قول ابن
عباس ليس الاخوان اخوة والجواب المعارضة بقول زيد بن
ثابت الاخوان اخوة والتحقيق ان ابن عباس اراد
نفى الجمع عن الاثنين بطريق الحقيقة وزيد اراد اثباته
لهما بطريق المجاز الثانى لا يصح وصف الاثنين بالجمع
ولا بالعكس فانه لا يقال جائنى رجلان عاقلون ولا جائنى

رجال

رجال عاقلان فلا يصح الاطلاق والجواب ان الوصف يراعى
فيه جانب اللفظ وصيغة الجمع مغايرة لصيغة الاثنين
وليس النزاع فى ذلك **قال** مسئلة اذا خص العام كان مجازًا
فى الباقى الحنابلة حقيقة ابو الحسين ان خص بما لا يستقل
من شرط او صفة او استثناء الرازى ان كان غير منحصر القاضى
ان خص بشرط او استثناء عبد الجبار ان خص بشرط او صفة
وقيل ان خص بدليل لفظى الامام حقيقة فى تناوله مجاز فى
الاقتصار عليه لنا لو كان حقيقة لكان مشتركا لان الفرض
انه حقيقة فى الاستغراق وايضًا لخصوص بقرينة كسائر المجاز
اقول اختلف الناس فى العام اذا خص هل يكون حقيقة فى
الباقى او يكون مجازًا فيه على اقوال احدها قول الجمهور انه
يكون مجازًا فيه وثانيها انه وهو قول الحنابلة وثالثها قول
ابى الحسين ان المخصص ان كان مما يستقل بنفسه سواء كان
دليلاً عقليًا كالدليل الدال على ان غير القادر ليس بمراد
من الخطاب او دليلاً لفظيًا كقول المتكلم لم ارد البعض الفلانى

كان مجازًا وان كان غير مستقل بنفسه كالشرط و الاستثنا والصفة
كان حقيقة في الباقي ورابعها قال ابوبكر الرازي من اصحاب
ابي حنيفة ان كان الباقي جمعًا كان العام حقيقة فيه والا
كان مجازًا وخامسها قال القاضي عبد الجبار ان المخصص ان
كان شرطًا او صفة كان العام حقيقة في الباقي و الا فهو مجاز
فيه وثامنها ذهب امام الحرمين الى ان العام حقيقة في تناوله
للباقي ومجاز في الاقتصار عليه واحتج المص على انه مجاز في
الباقي كيف كان المخصص بوجهين الاول انه لو كان حقيقة
فيه بعد التخصيص لكان مشتركًا والتالي باطل فالمقدم مثله
بيان الشرطية ان التقدير ان اللفظ للعموم بطريق الوضع فاذا
كان للخصوص ايض كان اللفظ مشتركًا لوجوب المغايرة بين
العموم والخصوص وبيان بطلان التالي ان الاصل عدم الا
شتراك الثاني ان الخصوص لا يفهم من لفظ العام الا بقرينة
وذلك دليل المجاز قال الحنابلة التناول باق وكان حقيقة اجيب
بانه كان مع غيره قالوا سبق وهو دليل الحقيقة قلنا بقرينة

وهو دليل

وهو دليل المجاز الرازي اذا بقي غير منحصر فهو معنى العموم
اجيب بانه كان مع غيره قالوا سبق وهو دليل الحقيقة
قلنا بقرينة وهو دليل المجاز الرازي اذا بقي غير منحصر
فهو معنى العموم اجيب بانه كان للجميع ابو الحسين لو كان
ما لا يستقل يوجب تجوزا في نحو الرجال المسلمون واكرم
بني تميم ان دخلوا لكان نحو مسلمون للجماعة مجازا و
لكان نحو المسلم للجنس او للعهد مجازًا ونحو الف سنة
الا خمسين عاما مجازًا واجيب بان الواو في مسلمون كالف
ضارب وواو مضروب والالف واللام في المسلم وان
كان كلمة حرفًا او اسمًا فالمجموع الدال والاستثنا سيأتي
والقاضي مثله الا ان الصفة عنده كانها مستقلة وعبد
الجبار كذلك الا ان الاستثنا عنده ليس بتخصيص
المخصص باللفظية لو كانت القراين اللفظية يوجب تجوزا
الى آخره وهو اضعف لامام العام كتكرير الآحاد وانما
اختصر فاذا خرج بعضها بقي الباقي حقيقة واجيب بالمنع

نان العام ظاهر فی الجمیع فاذا اخص خرج قطعًا والتکریق

اقول احتج الحنابلة علی مذهبهم فی انه یکون حقیقة بعد

التخصیص بان لفظ العام متناول لما عدا المخصوص قبل

التخصیص علی سبیل الحقیقة والتناول باق فالحقیقة باقیة

والجواب المنع من بقاء الحقیقة وذلک لان اللفظ انما

یکون حقیقة فی الباقی لانضمام غیره الیه وبعد التخصیص فات

الشرط ففات کون اللفظ حقیقةً واحتجوا ایضًا بان

الباقی بعد التخصیص سبق الی الفهم فیکون حقیقة والجواب

ان الفهم انما کان بالقرینه وذلک دلیل المجاز واحتج

الرازی علی مذهبه بان معنی العموم هو تناول اللفظ

لشیئین فصاعدًا من غیر حصر فاذا اخص العام وبقی

عدد غیر منحصر کان معنی العموم ثابتا فی الباقی فیکون الحقیقة

ثابتة والجواب ان اللفظ کان قبل التخصیص موضوعًا

للجمیع وبعد التخصیص خرج عن ذلک واحتج ابو الحسین علی

ان التخصیص بالمتصل مبقی اللفظ حقیقة فی الباقی معه

بان من قال من دخل داری اکرمته یفید معنی فاذا

قال من دخل داری من الکرماء اکرمته یفید معنی آخر

وهو الاخبار بالاکرام للداخلین من الکرام وهذه (خبار)

الافادة علی سبیل الحقیقة وکذلک لو قال من دخل

داری اکرمته الا زیدًا افاد علی سبیل الحقیقة الاخبار

بالاکرام لمن عدا زیدًا وکذلک لو قال من دخل داری (ان کان مسلماً)

اکرمته الا ولو کان افادة لفظ الشرط والصفة والا

مستثنا لهذه المعانی مما یجعل اللفظ مجازیة المدال علی معنا

او لادالاً علی سبیل المجاز لکونه غیر مستقل بالدلالة لکان

الواو والنون للجمع یصیر ان دلالة اللفظ مجازیة ولیس

کذلک فانه لا یقول احد ان قولنا مسلم یدل معناه بالحقیقة

واذا دخل علیه الواو والنون فقیل مسلمون یخرج تلک

الدلالة عن الحقیقة ولکان لام الجنس والعهد فی قولنا

المسلم یصیر ان اللفظ دالاً علی جهة المجاز لدلالتهما علی معنی

الجنسیة والعهدیة مع عدم استقلالهما ولکان نحو قوله تعالی فلبث فیهم

الف سند الاّ جمنين عاماً يدلّ على تعمايز وخيس على
سبيل المجاز وليس كذلك واجاب المص عن واو الجمع
بانه عنى له الف ضارب وواو مضروب الدّالين على
الفاعليّة والمفعوليّة ووجه المشابهة بينهما ان الواو
وَالنون يدّلان على زيادة من غير ابطال الدلالة
المزيد عليه وكذلك الف ضارب وواو مضروب فانهما
دلا على معنى الفاعليّة والمفعوليّة الزايدين على معنى
المصدر المستفاد من الضرب بخلاف الاستثناء والصفة
والشّرط واما الالف واللام في نحو المسلم الدالان على
العهد او الجنس فان المجموع من الاسم والالف واللام
هو الدّال واما الاستثناء فيأتي الكلام عليه في بابه
واما القاضي فانّه احتجّ بما احتجّ به ابو الحسين في الا
ستثناء والشرط واما الصفة فانّها عنده كالمستقلة بال
دلالة ومن ثم استقلّت الصفة بالافادة دون الموصوف
في مثل قولك رايت الكريم بخلاف الشّرط والاستثنا

ففرق

ففرق بين الصفة وبين الشرط والاستثنا واما عبد الجبار
فانه ايضاً كابي الحسين في الاحتجاج على الصفة والشرط
واما الاستثناء فانّه عنده غير مخصّص واما من قال بانّ
التخصيص بالدلايل اللفظيّة لا يوجب التجوّز فاحتجّ بانّه
لو اوجب القرينة اللفظيّة التجوّز لاوجبه الالف واللام
والواو والنّون في الجمع وقد مضى تقديره والجواب تقريره
عنه وهذا اضعف احتجاجاً من الاوّل ووجه زيادة
الضعف ان المحتجّ الاوّل قد تمسّك بالقياس لجامع
عدم الاستقلال بخلاف المحتجّ هنا واحتجّ امام الحرمين بان
قولنا اكرم الرجال بمنزلة قولنا اكرم زيداً وعمراً وخالداً
وانّما اختص بحذف الاسماء المتعدّدة واتيان حرف
دالّ على تلك الاشخاص فاذا اخرج بعض تلك الاشخاص
بقي اللفظ متناولاً للباقي على سبيل الحقيقة والجواب المنع
من التسوية بين قولنا اكرم الرجال وبين قولنا اكرم
زيداً وعمراً وخالداً فانّ العامّ ظاهر في الجميع فاذا اختصّ العامّ

خرج المخصوص قطعاً واما المتكرر فانه نص في الآحاد فلو
اخرج لكان نقضاً قال مسئلة العام بعد التخصيص بما بين
حجة وقال البلخي ان خص بمتصل و قال البصري ان كان
العموم منبئا عنه كاقتلوا المشركين والا فليس بحجة كالسارق و[السارقة]
فانه لا ينبئ عن النصاب والحرز عبد الجبار ان كان غير
مفتقر الى بيان كالمشركين بخلاف الى بيان كالمشركين
اقيموا الصلوة فانه مفتقر قبل اخراج الحائض وقيل حجة
في اقل الجمع وقال ابو ثور ليس بحجة لنا ما سبق من استدلال
الصحابة مع التخصيص وايضا القطع بانه اذا قال اكرم بني تميم
ولا تكرم فلانا فترك عد عاصيا وايضا فان الاصل بقاؤه
واستدل لو لم يكن حجة لكان دلالته موقوفة على دلالته على الآخر
واللازم باطل لانه ان عكس دور والا فتحكم واجيب بان
الدور انما يلزم بتوقف التقدم واما بتوقف المعية فلا
قالوا صار مجملا لتعدد مجازه فيما بقي وفي كل منه قلنا الملو[تقدم]
اقل الجمع هو المتحقق وما بقي مشكوك قلنا لا شك مع تقدم [اقل]

اختلف

اختلف الناس في ان العام بعد التخصيص هل هو حجة ام لا
اما القائلون بانه يكون حقيقة في الباقي فانه يكون حجة
عندهم واما القائلون بانه لا يبقى كذلك فقد قال قوم
انه ان بين المخصوص كان حجة وذلك كالاستثناء والصفة
والشرط وان خص بدليل منفصل لم يكن حجة وقال
ابو عبد الله البصري ان كان العموم منبئا عنه فانه يكون
حجة كما في قوله تعالى اقتلوا المشركين فان الدليل الدال على منع
قتل اهل الذمة غير مانع من التمسك بعموم المشركين وان
كان المخصص قد منع من تعلق الحكم بالاسم العام واقتضى
تعلقه بشرط لا ينبئ عنه العام لم يكن حجة كما في قوله تعالى
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان قيام الدليل
على اعتبار النصاب والحرز منع من التمسك بعموم اللفظ
حيث لم يكن في لفظ العام ما ينبئ عن الشرط المذكور وقال
القاضي عبد الجبار ان كان العام بحيث لو تركنا وإياه
لصح منا امتثال ما اريد منه وفعل ما لم يرد كان حجة كما في

قوله تعالى اقتلوا المشركين فانه بعد التخصيص باهل الذمة يمكننا
العمل به ولولا ظهور المخصص لامكننا العمل بما اريد وما لم
يرد واما ان كان العام مفتقرا الى بيان حتى يصح الامتثال
كما فى قوله تعالى اقيموا الصلوة فانه قبل اخراج الحايض لا يمكننا
منا العمل به لعدم الفهم بمعنى الصلوة فان هذا لا يكون
حجة وقال قوم انه يكون حجة فى اقل ما يطلق عليه لفظ العام
وهو اقل الجمع فانه هو المتيقن وقال ابو ثور وعيسى بن
ابان انه ليس بحجة مطلقا وذهب جماعة من الفقهاء الى
انه حجة مطلقا واستدل المص على مذهبه بثلثة اوجه الاول
اجماع الصحابة على صحة الاستدلال بالعام المخصوص من
غير وقوع انكار بينهم الثانى انا نعلم قطعا ان من قال لعبده
اكرم بنى تميم ولا تكرم فلانا فترك اكرام من عدا فلانا عد عاصيا
ولو لم يكن حجة فى الباقى لما صح هذا الثالث ان العام المخصوص
حجة بانه لو لم يكن حجة فى الباقى وقد كان حجة قبل التخصيص
لكانت دلالة العام على الباقى موقوفة على دلالته على الآخر

والتالى

والتالى باطل فالمقدم مثله الشرطية ظاهرة بيان بطلان
التالى انه لو كانت دلالته على الباقى موقوفة على دلالته
على الآخر فدلالته على الآخر اما ان يكون موقوفة على
دلالته على الباقى اولا والاول يلزم منه الدور والثانى
تحكم لانه ترجيح من غير مرجح والجواب ان هذا يتم على تقدير
ان يكون التوقف توقف التقدم والتعدية بان يكون
دلالته على الباقى متأخرة عن دلالته على الآخر ودلالته على
الآخر متأخرة عن دلالته على الباقى اما اذا كان التوقف
توقف المعية كتوقف احد المضافين على الآخر فلا احتج
المخالف بانه بعد التخصيص يصير مجملا فلا يكون حجة بانفراده
اما الصغرى فلانه بعد التخصيص يحتمل ان يكون مجازا فى
كل الباقى ويحتمل ان يكون مجازا فى احد افراده المنكرة
ومع حصول الاحتمال يتحقق الاجمال واما الكبرى فظاهر
والجواب بل هو مجاز فى كل الباقى لما مضى من ان الصحابة
اجمعوا على انه الباقى واحتج القايلون بانه حجة فى اقل الجمع

بانه هو المتحقق وما عداه مشكوك فيه والجواب لاشك فيما
عداه لمابيّنا اولا **قال** مسئلة جواب السائل غير المستقل دونه
تابع للسوال فى عمومه اتفاقا والعام على سبب خاص سوالا
مثل قوله لما سُئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه
الا ما غيّر لونه او طعمه او ريحه او بغير سوال كما لو روى انه مرّ بشاة
ميمونة فقال ايما اهاب دُبغ فقد طهر معتبر عمومه على الاكثر ونقل
عن الشافعى خلافه لنا استدلال الصحابة بمثله كآية السرقة
وهى فى سرقة المجن او رداء صفوان وآية الظهار فى سلمة بن
صخر وآية اللعان فى هلال بن امية او غيره وايضا فان
اللفظ عام والتمسك به **اقول** الخطاب الوارد جوابا للسوال
اما ان يكون مستقلا بنفسه اولا يكون بل انما يتم بالسوال
والثانى اتفق العلماء على انه تابع للسوال فى عمومه كما سُئل
عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص الرطب اذا جفّ فقيل
نعم فقال فلا اذن واما فى خصوصه فقد اختلفوا فيه والاولى
عندى انه يجرى مجراه اذ اللفظ لا عموم له وذلك كما اذا سأله

انسان

انسان عن الوضوء بماء البحر فقال له يجزئك واما الخطاب
العام الوارد على سبب خاص سواء كان بسوال كقوله عم
لما سُئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شئ او
بغير سوال كما فى قوله عم حين مرّ بشاة ميمونة ايما اهاب
دُبغ فقد طهر فقد اختلفوا فيه فذهب الجمهور الى ان
العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ونقل عن الشافعى
خلاف ذلك وهو مذهب مالك وابى ثور والمزنى
واحتج المص على مذهب الجمهور بوجهين الاول استدلال
الصحابة بالعمومات الواردة على اسباب خاصة فانهم استدلوا
على آية السرقة وقد وردت فى سرقة المجن او فى رداء صفوان
و استدلوا على الظهار مطلقا وان وردت الآية فى
سلمة بن صخر وبآية اللعان وقد وردت فى هلال بن
امية وغير ذلك من الآيات التى استدل بها الصحابة
متمسكين بعموم الفاظها من غير التفات منهم الى اسبابها
الواردة عليها الثانى ان اللفظ عام والتمسك انما

بالّلفظ فلا اعتبار لخصوص السّبب لانه لا يصلح ان يكون
معارضًا فانه يحتمل ان يقول الشارع تمسّكوا بعموم اللّفظ
من غير التفات الى خصوص سببه ومن غيرها فقضيه
واذا عقل دلّ على عدم التّعارض قال قالوا لو كان
عامًّا لجاز تخصيص السّبب بالاجتهاد اجيب بانه اخصّ
بالمنع للقطع بدخوله على انّ ابا حنيفة اخرج الامة الموطوءة
عن عموم الولد للفراش فلم يلحق ولدها مع وروده
في ولد زمعة وقد قال عبد الله بن زمعة هو اخي وابن
وليدة ابي ولد على فراشه قالوا لو عمّ لم يكن في نقل السّبب
فائدة قلنا فائدته منع تخصيصه ومعرفة الاسباب قالوا
لو قال تغدّ عندي فقال والله لا تغدّيت لم يعمّ قلنا العرف
خاصّ قالوا لو عمّ لم يكن مطابقًا قلنا طابق وزاد قالوا
لو عمّ لكان حكمًا باحد المجازات بالتحكّم لفوات الظهور بالنصوصية قلنا النصّ خارجي بقرينة اقول احتجّ القائلون
بانه مقصور على السّبب بوجوه الاوّل انه لو كان عامًّا

لجاز

لجاز تخصيص غيره به والجامع كون كلّ واحد منهما داخلًا
تحت لفظ عامّ قابل للتخصيص والتالي باطل اتفاقًا
فالمقدّم مثله والجواب المنع من الملازمة والقياس باطل
لوجود الفرق وذلك ان تناول اللفظ العامّ الوارد عقيب
سبب للسبب تناول قطعي وتناوله لغيره على سبيل الظاهر
فاخراج ما دلّ عليه اللفظ ظاهرًا من الارادة شايع بخلاف
اخراج ما دلّ عليه قطعًا على انّ ابا حنيفة كان من المتقدّمين
في النظر وقد منع من بطلان التالي حتى اخرج الامة
المفروشة عن عموم قوله م الولد للفراش ولم يلحق ولدها
بمولاها مع انه ورود في واقعة وليدة زمعة فانه روى ابن
زمعة كانت الامة ينكحها وكان احابها عتبة بن ابي وقاص
وظهر بها حمل وهلك عتبة كافرًا فعهد الى اخيه سعد ان
ابن وليدة زمعة مني فخذه اليك فلما كان عام الفتح
اخذه سعد بن ابي وقاص وقال ان اخي قد عهد الي فيه
فقام اليه عبد الله بن زمعة فقال له هو اخي وابن وليدة

ابن وليدة على فراشه فترافعا الى رسول الله صلعم فقال صلعم هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر الثاني لو عم لم يكن في نقل السبب فايدة والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة والجواب لا نسلم ان الفايدة هي قصر العام على السبب بل هناك فوايد آخر ونحن نذكر منها فايدتين الاولى منع تخصيص السبب عن اللفظ العام لكونه دالاً عليه بالقطع الثانية معرفة الاسباب الموجبة المعرفة الفوايد التي لاجلها شرعت الاحكام الثالث لو عم موضع السبب وغيره لكان المحنث بقوله والله لا تغديت للقايل تغد عندي عاماً والتالي باطل اتفاقاً فالمقدم مثله والجواب ان التخصيص هنا انما حصل من امر خارج وهو العرف الخاص الرابع الجواب ينبغي ان يكون مطابقاً للسوال والعام غير مطابق للخاص فلو كان عاماً لما طابق والجواب المنع من الشرطية فان الجواب بالعام جواب بالمطابق وزيادة الخامس لو عم الخطاب مع السبب الخاص لكان حكماً باحد المجازات بالتحكم والتالي باطل فالمقدم

مثله بيان الشرطية انا نجزم بكون صورة السبب التي هي احد مجازات العام لان كل صورة منه مجاز مرادة من الخطاب العام لفوات الظهور وهو كونها محتملة الارادة منه بالنصوصية اي بسبب كون الخطاب نصاً فيها واما التحكم فلتساوي نسبة العموم الى جميع الصور الداخلة تحته وعدمه اولوية كونه نصاً في البعض خارجي بقرينة وهي ورود الخطاب بياناً لذلك البعض وان اريد تم بعد صحة العدم مطلقاً فهو ممنوع قال مسئلة المشترك يصح اطلاقه على معنييه مجازاً لا حقيقة وكذلك مدلولا الحقيقة والمجاز وعن القاضي والمعتزلة يصح حقيقة ان صح الجمع وعن الشافعي ظاهر فيهما عند تجرد القراين كالعام ابو الحسين والغزالي يصح ان يراد لا انه لغة وقيل لا يصح ان يراد وقيل يجوز في النفي لا الاثبات والاكثر ان جمعه باعتبار معنييه مبني عليه لنا في المشترك انه سبق احدهما فاذا اطلق عليهما كان مجازاً الباقي

للصحة لو كان للمجموع حقيقة لكان مريدا احدهما خاصة
غير مريد وهو محال واجيب بان المراد المدلولا معا لا انفرادا لكل
مفردة واما الحقيقة والمجاز فاستعماله فيهما استعمال في غير ما وضع
له اولا وهو معنى المجاز الذي للصحة فيهما لكان مريدا لما
وضعت له اولا غير مريد وهو محال واجيب بانه مريد ما وضع
له اولا وثانيا عوضا مجازى الشافعى الم تر ان الله يسجد
له ان الله وملائكته يصلون وهي من الله رحمة ومن
الملائكة استغفار واجيب بان السجود الخضوع والصلوة
الاعتنا باظهار الشرف او تقدير خبر او فعل حذف لدلالة
ما يقاربه او بانه مجاز بما تقدم اقول اختلف الناس في اللفظ
المشترك المفرد هل يصح اطلاقه على معانيه جمعا امة لا وكذا لكن
اختلفوا في اللفظ الدال على شيء بالحقيقة وعلى الآخر با
لمجاز هل يصح اطلاقه عليهما معا ام لا فاثبته جماعة من
الاصوليين واختلفوا فقال الجمهور منهم ان المشترك والحقيقة
والمجاز يطلق عليها بطريق المجاز وقال القاضي والمعتزلة انه

يطلق

يطلق عليها بطريق الحقيقة ان صح الجمع بين ارادة المعنيين
ونقل عن الشافعي انه ظاهر في المعاني عند تجرده عن
القراين الدالة على ارادة احدها دون الآخر كاللفظ
العام وذهب ابو الحسين البصري والغزالي الى انه يصح
ان يستعمل في المعاني لا من حيث الوضع اللغوي وذهب
آخرون الى انه لا يصح وقيل انه يصح في النفي دون الاثبات
واما اللفظ المشترك المجموع فقد اختلفوا فيه ايضا والاكثر الجمهور
ذهبوا الى ان حكمه حكم اللفظ المفرد وقد ذهب قوم من
الذين قالوا انه لا يصح اطلاق اللفظ المفرد على معنييه
الى صحة اطلاقه في المجموع واستدل المصنف على انه ليس بحقيقة
في المعاني بان اللفظ موضوع لاحدها فاذا استعمل في
المجموع فقد استعمل اللفظ فيما ليس بموضوع له فيكون ذلك
بطريق المجاز احتج المانع من الاستعمال مطلقا بان
اللفظ اذا وضع للمفردين على البدل فاما ان يكون
مع ذلك موضوعا للمجموع او لا يكون فان كان الاول

كان المستعمل اللفظ فى المجموع مستعملاً له فى بعض ما وضع له لا فى
جميع ما وضع له وذلك خلاف المفروض وان كان الثانى كان
المستعمل له فى المجموع مستعملاً له فيما لم يوضع له وذلك غير جايز
اللهم الا ان يقال انه مستعمل له فى المجموع وفى الافراد وذلك
محال لان استعماله فى المجموع تقتضى عدم الاكتفاء بدونه
واستعماله فى الافراد تقتضى الاكتفاء بكل من افراده و
ذلك يناقض والمص غيّر هذه الحجة بما ذكره فى الكتاب
وقال لو كان الاطلاق فى المجموع صحيحًا لكان مريدًا احدهما
غير مريد له وبرهان الملازمة ان المستعمل مريد لاحد المعنيين
وغير مريد له لاستعماله فى المعنى الآخر وهو المجموع واليه اشار
المص بقوله لكان مريدا احدها غير مريد والجواب ان
اللفظ المشترك ليس موضوعًا للمفردين على البدل بحيث
اذا اريد احدهما لا يصح ارادة الآخر واذا كان كذلك
فنقول المراد هو المدلول لا ان معًا لا تفاوته لكل مفرد واما
الحقيقة والمجاز فان اللفظ اذا اطلق عليهما كان ذلك

بطريق المجاز وذلك لان استعماله فيهما استعمال له فيما ليس
بموضوع له وضعًا اوّلا لانه وضع لاحد المعنيين ولا شك
فى المغايرة بين كل واحد وبين المجموع واحتج من قال
بانه لا يصح استعماله فى كلا معنيى الحقيقة والمجاز بانه لو صح
ذلك لكان مريدًا ما وضع اللفظ له اولا وغير مريدًا اما
ارادته فمن حيث ارادة الحقيقة واما عدم ارادته فمن حيث
ارادة المجاز ذلك يناقض والجواب انه مريد لما وضع له فى
الوضع الاول وفى الوضع الثانى بطريق المجاز فالحاصل انه
مريد من اللفظ غير ما وضع له واحتج الشافعى على ان اللفظ
المشترك يصح اطلاقه على كلا معنييه بقوله تعالى الم تر ان الله
يسجد له من فى السموات ومن الارض والشمس والقمر و
النجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير
حق عليهم العذاب والسجود المستعمل فى حق الناس المراد به
وضع الجبهة على الارض والمستعمل فى حق غيرهم المراد به
الخضوع وكذلك قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على

النبيّ والصّلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الدعا
والجواب عن الآية المراد به الخضوع وهو مشترك بين
الجميع وعن الآية الثانية انّ الصّلوة المراد بها الاعتنا
باظهار شرفه وعلوّ قدره ويحتمل ان يكون الخبر في الآيتين
محذوفاً وقد دلّ الخبر الثاني عليه المشاركة اياه في
اللفظ ويكون التقدير انّ الله يصلّي على النبيّ و
ملائكته يصلّون على النبيّ وان يكون الفعل محذوفاً
ويحتمل ان يكون المجموع مراداً من حيث انه مجاز لا بطريق
الحقيقة على ما تقدّم قال مسئلة نفي المساواة مثل لا يستوي
يقتضي العموم كغيرها ابو حنيفة لا تقتضيه لنا نفي على نكرة كغيره
قالوا المساواة مطلقاً اعمّ من المساواة بوجه خاصّ و
الاعمّ لا يشعر بالاخصّ واجيب بان ذلك في الاثبات
للخصوص والّا لم يعمّ نفي ابداً قالوا لو عمّ لم يصدق اذ لا
بدّ من مساواة يصحّ انتفاؤها قالوا المساواة في الاثبات
للعموم والّا لم يستقم اخبار بمساواة لعدم الاختصاص ونقيض

الكلي

الكلّي الموجب جزئي سالب قلنا المساواة في الاثبات للخصوص
والّا لم يصدق ابداً اذ ما من شيئين الّا وبينهما نفي مساواة
ولو في تعيّنهما ونقيضه الجزئي الموجب كلّي سالب والتحقيق انّ
العموم من النفي اقول نفي المساواة بين الشيئين كما في قوله تعالى
لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة للعموم بمعنى انه تقتضي
نفي المساواة من كلّ وجه عند الشافعية وذهب ابو حنيفة الى
انه يصدق بنفي المساواة بوجه ما احتجّ القائلون بالعموم بان
هذه الصيغة نكرة دخل عليها حرف النفي فيكون للعموم كغيرها
على ما مضى احتجّ المانعون بوجوه الاوّل انّ المساواة اعمّ من
المساواة من كل وجه من بعض الوجوه ولا دلالة للعامّ على
الخاصّ والجواب هذا صحيح في جانب الاثبات دون النفي فان
نفي العامّ يقتضي نفي الخاصّ والّا لم يعمّ نفي ابداً فان لفظ رجل
اعمّ من هذا الرجل بعينه ومع ذلك فان نفيه نفي لكلّ رجل الثاني
لو كان نفي المساواة تقتضي العموم لما صدق ذلك النفي البتة فانه
ما من شيئين الّا وهما متساويان بوجه ما فان كلّ ما هيتين بسيطتين

كلمة او مركبتين تشتركان فى نفى ما عداهما عنهما والجواب ان النفى
انما نقصد به ما يصح انتفاؤه دون ما يمتنع الثالث ان المساواة
فى جانب الاثبات للعموم فتكون فى السلب لغيره اما المقدمة
الاولى فلانها لو لم يكن للمساواة من كل وجه لامتنع الاخبار
بمساواة الشئ لغيره لانه لا اختصاص لبعض الاشياء بمساواة
غيره دون البعض الآخر واما الثانية فلان الموجبة الكلية نقيضها
السالبة الجزئية ولما كانت المساواة كالموجبة الكلية كان نفيها
دالا على الجزئية دون الكلية والجواب ان المساواة فى جانب
الاثبات للخصوص لانه ما من شيئين الا وهما مختلفان ولو فى
تعينهما وتشخصهما والا لكانا واحدا هذا خلف ونقيض المساواة ولسخهما
العموم لان نقيض الموجبة الجزئية سالبة كلية والتحقيق ان العموم
مستفاد من النفى قال مسئلة المقتضى وهو ما احتمل احد تقديرات
لاستقامة الكلام لا عموم له فى الجميع اما اذا تعين احدها بدليل
كان كظهوره ومثل بقوله صلعم رفع عن امتى الخطأ والنسيان لنا
لو اضمر الجميع لاضمر مع الاستغنا قالوا اقرب مجاز اليهما باعتبار رفع المنسوب

اليهما

اليهما احكامهما اجيب بان باب غير الاضمار فى المجاز اكثر عموم
فكان اولى فتعارضان فسلم الدليل قالوا العرف فى مثل ليس
للبلد سلطان نفى الصفات قلنا قياس فى العرف قالوا تعين
الجميع لبطلان التحكم ان عين ولزوم الاجمال ان ابهم قلنا ويلزم
من التعميم زيادة الاضمار وكثرة مخالفة الدليل فكان الاجمال
اقرب اقول المقتضى وهو الذى لا بد من اضماره اذا احتمل احد
تقديرات يستقيم باضمار احدها هل هو عام فى تلك التقديرات
ام لا اختلف الناس فى ذلك والحق انه لا تقتضى العموم
واعلم ان المضمر اما ان يدل دليل خارجى على تعيينه واما
ان لا يدل فان كان الاول فهو كالظاهر ومثاله قوله تعالى و
اسئل القرية وتمثلوا فى القسم الثانى بقوله صلعم رفع عن امتى
الخطاء والنسيان فان هذا الكلام انما يستقيم بعد اضمار شئ
آخر لوجود الخطاء والنسيان فى الامة قطعا وذلك المضمر يحتمل
اشياء كثيرة والخلاف واقع فى القسم الثانى والدليل على انه
لا عموم له ان اضمار احد التقديرات كاف ويكون اللفظ مع

ذلك المضمر غير محتاج الى الاضمار فلو اضمر نا معه شيئا آخر لزم
الاضمار مع الاستغنا وهو خلاف الاصل احتج القايلون
بالعموم بان قوله صم رفع عن امتى الخطاء والنسيان دال
بالحقيقة على رفع ذاتيهما وبالمجاز على رفع احكامهما من حيث
ان رفع الذات مستلزم لارتفاع الاحكام والحقيقة ههنا متعذر
فيجب الحمل على المجاز والمجازات ههنا مختلفة بالاولوية
فان رفع جميع الاحكام اولى من دفع بعض الاحكام لان
الاول اقرب الى الحقيقة من حيث ان رفع الخطاء والنسيان
رفع لذاتيهما ورفع جميع الاحكام اقرب الى رفع الذات من
رفع بعضها فيجب الحمل عليه الى هذا اشار المص بقوله اقرب مجازا
اليهما يعنى الى الخطا والنسيان وقوله باعتبار رفع المنسوب
اليهما اشارة الى العلة التى لاجلها صح التجوز وقوله اعمها احكامها
خبر قوله اقرب مجاز والجواب ان المجاز بغير اضمار اكثر من المجاز
بالاضمار فيكون اولى فكلما قل الاضمار كان اولى فيتعارض
جهتا الرجحان ويبقى الدليل الاول سالما عن المعارض

واحتجوا

واحتجوا ايضا بان العرف قاض بالحمل على جميع الصفات فانه
اذا قيل ليس للبلد سلطان انما عنوا به نفى جميع الصفات
لا نفى الذات والجواب انه هذا قياس فى العرف واحتجوا
ايضا بان المضمرات تعين لزم التحكم لانه ليس بعض الاحكام
اولى من الباقى وان لم يتعين لزم الاجمال والجواب ان تعميم
الاضمار يستلزم زيادة الاضمار وهو خلاف الاصل فيكون
الاجمال اولى قال مسئلة قيل لا اكلت وان اكلت عام فى مفعولاته
فيقبل تخصيص وقال ابو حنيفة لا يقبل تخصيصا لنا ان لا اكل بالنسبة
الى كل ماكول وهو معنى العموم فيجب قبوله للتخصيص قالوا لو كان عاما
لعم فى الزمان والمكان واجيب بالتزام وبالفرق بان اكلت لا
يعقل الا بماكول بخلاف ما ذكر قالوا ان اكلت ولا آكل مطلق فلا
يصح تفسيره بمخصص لانه غيره قلنا المراد المقيد المطابق للمطلق لا
استحالة وجود الكلى فى الخارج والا لم يحنث بالمقيد اقول اختلفوا فى
قول الانسان والله لا اكلت وقوله ان اكلت فانت طالق وبالجملة
الافعال المتعدية الى المفعولات هل يعم جميع المفعولات ام لا فذهب

جماعة من الاشاعرة الى انها عامة في مفعولاتها وعن
ابي حنيفة انها لا تعم بل تتناول الماهية من حيث هي هي
والفايدة انه اذا كان عاما قبل التخصيص واذا اريد به
الماهية من حيث هي لا تقبل التخصيص فعند الشافعي
لو نوى بالاكل ماكولا معينا صح ولا يحنث بالباقي وعند
ابي حنيفة لا يصح والى الاول ذهب المص واحتج عليه بان
لا آكل نفي لحقيقة الاكل بالنسبة الى كل ماكول ولا معنى للعموم
الا ذلك واذا كان عاما قبل التخصيص واحتج ابو حنيفة بوجهين
الاول انه اذا كان الفعل عاما بالنسبة الى المفعولات لكان
عاما بالنسبة الى ظرفي الزمان والمكان والتالي باطل
فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لاشتراكهما في المفعولية واستلزام
الفعل للجميع والجواب الشرطية مسلمة وبطلان التالي ممنوع فانا
نلتزم بعموم الفعل للظرفين ولو سلمنا بطلان التالي لكن الفرق
واقع بين الظرفين والمفعول به فان الاكل لا يعقل الا بماكول
بخلاف الظرفين فانه قد يعقل الفعل مع الغفلة عنهما وان كان يستلزمهما

الثاني

الثاني ان دلالة الفعل على مطلق الماكول والمطلق لا دلالة
له على العموم ولا على الخلوص لانه اعم منهما واذا لم يدل على للخصوص
العموم لم يقبل التخصص وهو من حيث هو مطلق لا يصح تفسيره
بمخصص غير المطلق والجواب ان المراد من التقييد انما هو التقييد
بالمطابق للمطلق لا المخالف له لاستحالة دخول الكلي من حيث
هو كلي في الخارج لانه لو لم يكن المطلوب المقيد المطابق للمطلق
والا لم يحنث باكل شيء معين ضرورة كونه لم ينبنا وله الحنث
قال مسألة الفعل المثبت لا يكون عاما في اقسامه مثل صلى داخل
الكعبة فلا يعم الفرض والنفل ومثل صلى بعد غيبوبة الشفق
فلا يعم الشفقين الا على راي وكان يجمع بين الصلوتين في
السفر لا يعم وقتيهما فاما تكرر الفعل فمستفاد من قول الراوي
كان يجمع كقولهم كان حاتم يكرم الضيف واما دخول امته
فبدليل خارجي من قول مثل صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا
عني مناسككم او قرينة لوقوعه بعد اجمال او اطلاق او عموم او
بقوله لقد كان لكم او بالقياس قالوا قد عم نحو سها فسجد واما

انا فاسض الماء وغيره قلنا بما ذكرناه لا بالصيغة **قوله** الافعال
الواقعة انما يقع على وجه واحد من الجهات التي يحتمل ان
يكون فرضا ونفلاً لكنها انما تقع على احد وجهين دون الآخر
فلا تعمهما لامتناع وقوعها على جهتي الفرض والنفل وكذلك اللفظ
المشترك بين معنيين احدهما سابق على الآخر ونقل ان الفعل
وقع عقيب احد المعنيين كما نقل عنه صلعم انه صلى بعد غيبوبة
الشفق مشترك بين الحمرة المغربية والمشرقية ممن قال لا يجوز
استعمال اللفظ المشترك في كلا معنييه قال بذلك هنا ومن
قال يجوز استعماله فيهما حمله هنا على انه صلى بعد الشفقين وكذلك
قوله كان صلعم يجمع بين الصلوتين في السفر فانه يحتمل انه فعلها
في وقت الاولى ويحتمل انه فعلهما في وقت الثانية وليس فيما
يعم وقتيهما بمعنى انه جمع بينهما في الوقتين واما تكرار الفعل وانه
هل وقع ذلك منه في سفر النسك وغيره فلا يستفاد من نفس وقوع
الفعل وانما هو مستفاد من فحوى كلام الراوي لانه لم يجر العادة
بان يقال كان فلان يكرم الضيف اذا فعل ذلك مرة واحدة بل

مع

مع التكرار واما دخول الامة تحت هذه الاحكام فغير مستفاد
من هذه الروايات بل من دليل خارجي كقوله عم صلّوا
كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم او من قرينة خارجية
كما اذا وقع الفعل عقيب اجمال خاطبنا الله تع به او وقع عقيب
اطلاق او عموم او بقوله تع لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
فانه دال على وجوب السجود عقيب السهو لما روى عنه ص انه
سها فسجد وايضا كان صلعم اذا سئل عن حكم اجاب بفعله ص فمن
ذلك انه لما سألته ام سلمة عن الاغتسال فقال ص اما انا فافيض
الماء على رأسي ومن ذلك انه لما سئل عن قبلة الصائم فقال انا
افعل ذلك الى غير ذلك من الاخبار الواردة في هذا المعنى
ولولا ان يكون حكمه ص جاريا على الامة بمجرد فعله والا لما جاز
التأخير عن وقت الحاجة لانا نقول انما استفدنا كون حكمنا
مثل حكمه بما ذكرنا من الادلة من القول او القرينة او
القياس لا بمجرد الصيغة اى صيغة الفعل **قال** مسئلة نحو قول
الصحابي نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار يعم الغرر

علم وجوب التأسي به او بالقياس على فعل النبي صلعم او بالفعال العموم يستفاد من فعل صلعم لا لمجرد الفعل التفت الصحابة به

ذ الجار لنا عدل عارف فالظاهر الصدق فوجب الا
تباع قالوا يحتمل ان كان خاصًا او سمع صيغة فتوهم و
الاحتجاج للمحكى قلنا خلاف الظاهر اقول اختلفوا فى مثل
قول الصحابى قضى بالشفعة للجار ونهى عن نهى بيع
الغرر هل يتناول كل جار وكل غرر ام لا فذهب قوم الى
انه للعموم ومنع آخرون احتج المثبتون بان الصحابى للعموم
عدل عارف فالظاهر من حاله الصدق فيما اخبر به وقد
اخبر بصيغة العموم التى هى الشفعة والجار لكونهما معرفتين
بلام الجنس فوجب الاتباع احتجوا بان حكاية حال ويحتمل
انه كان خاصًا او ان الراوى سمع صيغة خاصة فوهمها للعموم
والحجة انما هى المحكى لا الحكاية والجواب ان هذا خلاف
الظاهر لما بينا ان الظاهر من حال الراوى انه لعدالته
ومعرفته لا يحكى الا ما علم ثبوته قال مسئلة اذا علق
حكما على علة عم بالقياس شرعًا لا بالصيغة لكان قول
القائل اعتقت غانما لسواده مقتضى عتق سودان عبيده

ولا قايل

ولا قايل به القايل القاضى يحتمل الجزئية قلنا لا نترك
الظاهر للاحتمال الآخر حرمت المسكر كاسكاره مثل حرمت
الخمر لاسكاره واجيب بالمنع اقول اختلف الناس فى الحكم اذا
علق فى بعض موارده على علته قال قوم انه يعم فى كل موارد
العلة وقال آخرون لا يعم والقائلون بالعموم منهم من
قال انه يعم من حيث الصيغة ومنهم من قال انه يعم من حيث
الامر بالقياس وهو مذهب المص مثال ذلك ظاهرًا فى
استقلال العلة فى ايجاب ذلك الحكم فوجب اتباعه واما
انه لا يدل على العموم من حيث الصيغة فلانه لو كان
الصيغة يدل على العموم لكان قول القائل اعتقت غانما
لسواده دالًا على عموم العتق فى كل اسود وليس كذلك
اتفاقًا واحتج القاضى بان قول النبى ص حرمت المسكر لكونه
حلوًا يحتمل الجزئية اي يحتمل ان يقال المراد منه حرمت المسكر
لكونه حلوًا مسكرًا لا لمجرد الحلاوة فلا يدل على العموم
والجواب ان العموم ظاهر وما ذكره محتمل ولا نترك الظاهر

بالمحتمل احتج القائل الآخر وهو الذى يذهب الى انه يدل
على العموم من حيث الصيغة ان قول القائل حرمت للسكر لا
سكاره مثل قوله حرمت الخمر لاسكاره ولما كان الاول
يقتضى العموم من حيث الصيغة فكذلك الثانى والجواب
المنع من المساواة قال مسئلة اطلاق فى ان المفهوم له
عموم لا يتحقق لان مفهومى الموافقة والمخالفة عام فيما سوى
المنطوق به لايختلفون فيه ومن نفى العموم كالغزالى
اراد ان العموم لم يثبت بالمنطوق فلا يختلفون فيه ايضاً
اقول المفهوم اما ان يكون مفهوم الموافقة واما ان يكون
مفهوم المخالفة مثال الاول الحكم بتحريم ضرب الابوين
بمفهوم تحريم التافيف ومثال الثانى عدم ايجاب الزكوة
فى المعلوفة لايجابها فى السائمة اذا عرفت هذا فيقول
اختلفوا فى المفهوم هل له عموم ام لا بعد تسليم كونه حجة
فاثبته جماعة ونفاه الغزالى وهذا الخلاف لفظى
لانه لاخلاف فى ان الحكم عام فيما سوى المنطوق لاتفاقهم

على تحريم الضرب وغيره من انواع الاذى وعلى عدم ايجاب
الزكوة فى المعلوفة بعمّ لاخلاف فى ان اللفظ لم يدل
بمنطوقه على تحريم الضرب وغيره من انواع لا على عدم ايجاب
الزكوة فى المعلوفة قال مسئلة قالت الحنفية مثل قوله صلعم
لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد فى عهده معناه بكافر
فيقتضى العموم الا بدليل وهو الصحيح لنا لو لم يقدر شئ
لامتنع قتله مطلقا وهو باطل فيجب الاول للقرينة قالوا
لو كان كذلك لكان بكافر الاول للحربى فقط فيفسد
المعنى ولكان وبعولتهن للرجعية والباين لانه ضمير
المطلقات قلنا خص الثانى بالدليل قالوا لو كان لكان
لو ضربت زيداً يوم الجمعة وعمراً اى يوم الجمعة واجيب بالتزامه
وبالفرق بان ضرب عمرو فى غير يوم الجمعة لا يمتنع اقول
العطف على العام هل يقتضى عموم المعطوف ام لا اختلفوا
فيه فاوجبه الحنفية ونفاه الجماهير ومثاله قوله صلعم لا يقتل
مسلم بكافر ولا ذو عهد فى عهده فان ذا العهد معطوف

على المسلم فيكون حكمه حكمه فى العموم و الخصوص لاشتراك
المعطوف والمعطوف عليه فى الحكم وصفه فيص التقدير و
ذو عهد فى عهده بكافر ولما كان الكافر الثانى المراد
منه الحربى ضرورة ان ذا العهد يقتل بذى العهد يجب
ان يكون الاول المراد منه ايضًا الحربى لانه لو كان المراد
مطلق الكافر لكان الثانى كذلك هذا مذهب الحنفية
ويظهر منه ان الكافر فى قوله لا يقتل مسلم بكافر ليس
عامًّا وكلام المص يدل على انهم يسلمون ان الكافر المراد
منه العموم حتى لا يقتل المعاهد بالكافر حربيا كان او
ذميًّا هذا اذا خص بدليل واليه اشار بقوله فتقتضى
اى العطف العموم يعنى عموم الكافر المقدر المعطوف على
الاول الذى هو عام الا بدليل واحتج المص على مذهب
الحنفية بانه ان لم يقدر شئ امتنع قتل ذى العهد مطلقًا
هذا خلف وان قدر يجب تقدير الاول لوجود القرينة
الدالة عليه وهى دلالة سياق الكلام على ان المقدر هو الكافر

واذا

واذا وجب تقدير الكافر فيعم الا اذا خص بدليل قالوا لو
كان الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه فى العموم
والخصوص واجبًا لكان قوله بكافر الاول المراد منه الحربى
لا غير لان ذا العهد يقتل بالكافر غير الحربى ولو كان كذلك
لفسد المعنى لان المسلم لا يقتل بالكافر مطلقا سواء كان
حربيًّا او غير حربى وايضًا لو كان كذلك لكان قوله تعالى
وبعولتهن احق بردهن فى ذلك يتناول الرجعية
والباين لان الضمير لا يساوى المعطوف عليه فى العموم و
الخصوص والجواب المنع من الملازمتين المذكورتين فى
الآية والخبر لانا انما خصصنا فى الآية والخبر المعطوف بما
خصص به لوجود الدليل لا من حيث الصيغة قالوا لو كان
كذلك لكان العطف على الفعل المخصص بالظرف يقتضى
التخصيص به كما تقول ضربت زيدًا يوم الجمعة وعمرًا اى يوم
الجمعة وليس كذلك والجواب انا نلتزم ذلك بالفرق بين
الصورتين لان الدليل الذى ذكرناه هناك لا يمشى هنا

لان ضرب عمرو لا يمتنع ابقاؤه على عمومه وعلم تخصيصه بيوم
الجمعة لان ضرب عمرو في يوم الجمعة غير ممتنع بخلاف ما ذكرناه
من الصورة ويظهر من هذا ان المص ذهب الى المساواة
في التخصيص بين المعطوف والمعطوف عليه اذا كان ترك
التخصيص يوجب فساد المعنى كالحديث واليه اشار بقوله
مثل قوله صلعم قال مسئلة يا ايها المزمل لئن اشركت ليس
بعام للامة الا بدليل من قياس او غيره وقال ابو حنيفة
واحمد عام الا بدليل لنا القطع بان خطاب المفرد
لا يتناول غيره لغة وايضا يجب ان يكون خروج غيره تخصيصا
قالوا اذا قيل لمن له منصب الاقتداء اركب المناجزة
العدو ونحوه فهم لغة انه امر لاتباعه معه ولذلك يقال
فتح وكسر والمراد مع اتباعه قلنا ممنوع او فهم لان المقصود
متوقف على المشاركة بخلاف هذا قالوا اذا طلقتم يدل
عليه قلنا ذكر النبي اولا للتشريف ثم خوطب بالجميع قالوا فانما
قضي ولو كان خاصا لم يفد قلنا القطع بان الالحاق للقياس

قالوا

قالوا مثل خالصة لك ونافلة لك لا تفيد قلنا تفيد قطع الالحاق
اقول اختلف الناس في الخطاب الذي صدر بالنبي م هل هو
عام فيه وفي امته او هو خاص ولا يعم امته الا بدليل خارجي ذهب
الاكثر الى انه خاص بالنبي م والعموم انما يستفاد من امر خارج عن
اللفظ من قياس الامة عليه او غيره ونقل عن ابي حنيفة واحمد انهما
قالا انه يقتضي التعميم الا ان يدل دليل على ان المراد هو النبي م
دون امته وذلك مثل قوله تعـ يا ايها المزمل يا ايها النبي لئن
اشركت ليحبطن عملك والدليل على ما ذهب اليه الجمهور من
وجهين الاول ان الخطاب الافرادي لا يتناول الجمع من حيث
اللغة فلا يكون عاما الثاني انه لو كان للعموم لكان اخراج غيره
تخصيصا لذلك الخطاب وهو باطل فانه لم يقل احد بان الدليل
اذا دل على ان الامة غير مرادين من قوله تعـ يا ايها المزمل يكون
ذلك الاخراج تخصيصا احتج المخالف بوجوه الاول العادة
في الاستعمال العرفي ان السلطان اذا امر العظيم من اتباعه بالمضي
الى العدو ومحاربته فانه امر لاتباع ذلك العظيم ولاجل ذلك

يقال فتح الوزير المدينة وكسر العدو وليس ذلك الفعل
حاصلا منه بانفراده والجواب المنع من الفهم لغة ولهذا يصح
ان يقال امر المقدم ولم يأمر الاتباع سلمنا لكن فهم المشاركة
لم تحصل هنا من امر العظيم بل من حيث ان المقصود تحصل بالمشاركة
بخلاف ما عرفته الثانى ان قوله تعالى يا ايها النبى
اذا طلقتم النساء صدر الخطاب بالنبى صلعم ثم عمم بعد ذلك
وذلك يدل على ان كل خطاب صدر بالرسول صلعم فانه غير
منحصر فيه الا بدليل من خارج والجواب ان الخطاب هنا صدر
بالنبى صلعم تشريفا له ثم خوطب الجميع الثالث قوله تعالى فلما قضى
زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج ليس
فيه دلالة على ان نفى الحرج من مدلولات قوله تعالى زوجناكها
بل حاصله ان رفع الحرج عن النبى صلعم كان المقصود رفع الحرج
عن المؤمنين وذلك حاصل بقياسهم عليه بواسطة رفع الحرج المؤمنين
وحصول المصلحة وعموم الخطاب غير متعين لذلك الرابع لو لم
يكن للعموم لكان التقييد فى قوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين

وقوله تعالى ومن الليل فتهجد به نافلة لك بتخصيصه غير مفيد
والجواب ان الفائدة فى هذه التقييدات قطع الالحاق
به وقياس الناس عليه قال مسئلة خطابه لواحد ليس
بعام خلافا للحنابلة لنا ما تقدم من القطع ولزوم التخصيص
ومن عدم فائدة حكمى على الواحد قالوا وما ارسلناك الا
كافة للناس بعثت الى الاسود والاحمر يدل عليه واجيب
بان المعنى تعريف كل ما يختص به ولا يلزم اشتراك الجميع قالوا
حكمى على الواحد حكمى على الجماعة ما بال ذلك قلنا محمول على
انه على الجماعة بالقياس او بهذا الدليل لان خطاب الواحد
للجميع قالوا نقطع باب الصحابة حكمت على الامة بذلك الحكم
لحكم ما عز فى الزنا وغيره قلنا ان كانوا حكموا للتساوى فى المعنى
فهو القياس والا فخلاف الاجماع قالوا لو كان خاصا لكان
تحريك ولا تجزى احدا بعدك وتخصيصه حريمه بقبول شاهد
وحده زيادة من غير فائدة قلنا فايدته قطع الالحاق كما
تقدم اقول اختلف الناس فى ان خطاب الرسول صلعم لواحد

هل هو بعينه خطاب لغيره من الناس ام لا فذهب الجمهور
الى انه ليس بعام وانما يتناول من خوطب به وذهبت
الحنابلة وجماعة اخرى الى انه عام واستدل المص على انه
ليس بعام بوجوه الاول ما تقدم من القطع بان الخطاب
الذى يتناول المفرد لا يتناول الجمع من حيث اللغة فلا
يكون عامًّا الثانى لزوم التخصيص وهو انه لو كان عامًّا لكان
اخراج غير تناوله الخطاب تخصيصًا وليس كذلك اتفاقًا الثالث
يلزم ان لا يكون لقوله صلعم حكمى على الواحد حكمى على الجماعة
فايدة لان التقدير ان حكمه على الواحد هو بعينه حكمه
على الجماعة احتجوا بوجوه احدها قوله تعالى وما ارسلناك الا
كافة للناس وقوله صلعم بعثت الى الاسود والاحمر اى العرب
والعجم او الانس والجن على ما قيل فان هذين النصين
يدلان على ان حكمه غير مختص بواحد دون آخر والجواب ان
المعنى من ارساله الى كافة الناس وبعثته اليهم تعريف كل
واحد منهم ما يختص به كالحايض والطاهر والمقيم والمسافر

وغير ذلك لا ان كل واحد من امته يشارك الآخر في
احكامه الثانى ان قوله صلعم حكمى على الواحد حكمى على الجماعة
يابى تخصيص واحد من الامة بالحكم والجواب ان الحكم
هو الخطاب وقد بينا ان الخطاب الافرادى لا يتناول
الجميع فالمعنى الحاق الجميع بالواحد بالقياس او بهذا النص لا
بعموم الخطاب الثالث اجماع الصحابة على عموم وقايعه صلعم
فى احكام جزئية لا شخاص معدودة وذلك انهم حكموا بوجوب
الرجم فى الزنا لحكمه عليه السلام على ماعز بذلك وضربوا الجزية
على المجوس بضربه على مجوس هجر وغير ذلك من الوقايع والجواب
ان حكمهم بذلك اما ان يكون مع معرفتهم بالتساوى فى السبب
اولا والثانى خلاف الاجماع والاول هو القياس بعينه فالحاصل
ان الالحاق انما كان بسبب القياس لا لعموم الخطاب الرابع
لو لم يكن حكمه على الواحد عامًّا فى حق الكل لكان قوله صلعم لابى
بردة لما ضحى بعناق تجزيك ولا تجزى احدا بعدك بلا فائدة
فيه فان عدم لحاق غيره به مستفاد من الاصل وكذلك التخصيص

بحرٌ بعيد بقول شهادتهم غير مقيد والجواب ان الفائدة قطع
الالحاق والقياس على من خصص ٣٤ كما تقدم قال مسئلة
جمع المذكر السالم كالمسلمين ونحو فعلوا مما يغلب فيه المذكر
لا يدخل فيه النسآ ظاهراً خلافاً للحنابلة لنا ان المسلمين
والمسلمات ولو كان داخلا لما حسن فان قدر مجيئه للنص
ففائدة التاسيس اولى وايضاً قالت ام سلمة يا رسول الله
ان النسآ قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال فانزل الله ان
المسلمين والمسلمات ولو كن داخلات لم يصح تقرير النفي
فاجماع العربية على ان جمع المذكر قالوا المعروف تغليب الذكور
قلنا صحيح اذا قصد الجميع ويكون مجازاً فان قيل الاصل الحقيقة
قلنا يلزم الاشتراك وقد تقدم مثله قالوا لو لم يدخل لما شاركن
المذكرين في الاحكام قلنا بدليل من خارج ولذلك
لم يدخلن في الجهاد والجمعة وغيرهما قالوا لو اوصى لرجال
ونساء بشيء ثم قال اوصيت لهم بهذا انصرف الموصى
به الى الموصى لهم من الذكور والاناث من غير قرينة ولا

معنى للحقيقة سوى ذلك والجواب لا نسلم عدم القرينة بل الا يصا
الاول قرينة دالة على الدخول قال مسئلة من الشرطية
يشمل المؤنث عند اكثر الناس لنا انه لو قال من دخل داري
فهو حر عتق بالدخول اقول اختلفوا في الفاظ العموم التي
لا علامة فيها للتذكير والتانيث لكن في الشرط هل يعمها ام لا
فاثبته الاكثر ونفاه جماعة يسيرة واحتج الجمهور بان القائل
اذا قال من دخل داري فهو حر فانه يعتق بهذا القول
الذكور والاناث مع الدخول وهذا اجماع ولولا انه للعموم
فيهما والا لما صح ذلك قال مسئلة الناس والمؤمنين ونحوهما
يشمل العبيد عند الاكثر وقال الرازي ان كان لحق الله
لنا ان العبيد من الناس والمؤمنين قطعاً فوجب دخوله
قالوا ثبت صرف منافعه الى سيده فلو خوطب لصرفها الى
غيره لنا قض رد بانه في غير ضايق العبادات فلا تنافي
قالوا ثبت خروجه من خطاب الجهاد والحج والجمعة وغيرها
قلنا بدليل كخروج المريض والمسافر اقول اختلف الناس في

بخطاب

دخول العبد تحت الخطاب بالتكاليف بالالفاظ العامة كلفظ
الناس والمومنين ونحوهما فاثبته الجمهور ونفاه جماعة
يسيرة ونقل عن ابى بكر الرازى ان العبد داخل تحت الخطاب
بحقوق الله تعالى دون حقوق الناس والدليل على ما ذهب
اليه الجمهور ان اللفظ عام للعبيد ولم يوجد مخصص فوجب
دخولهم تحته اما عموم اللفظ فظاهر لانا نعلم قطعا ان العبد من
الناس والمؤمنين واما انه لو يوجد مخصص فلان البحث على
هذا التقدير واما وجوب الدخول على ذلك التقدير فظاهر
ايضا احتجوا بانه قد ثبت صرف منافع العبد الى السيد فلو
خوطب بصرفها الى غيره لزم التناقض والجواب ان السيد
ليس بمالك لجميع منافع العبد فى كل وقت فان وقت تضايق
العبادات لا يملك السيد منافع العبد وعلى هذا التقدير
لا يلزم التناقض واحتجوا ايضا بان العبد غير داخل تحت
خطاب الجهاد والحج والزكوة وغيرها مع عمومها والجواب
ان خروجه من هذه العبادات بدليل خاص كخروج المريض

والمسافر

والمسافر قال مسئلة مثل يا ايها الناس يا عبادى يشمل الرسول
عند الاكثر وقال الحليمى الا ان يكون معه قل لنا ما تقدم
وايضا منعوه لانه اذا كان لم يفعل سألوه فنذكر التخصيص
قالوا لا يكون امرا مامورا ومبلغا لخطاب واحد ولان الآمر
الاعلى ممن دونه قلنا الآمر الله والمبلغ جبرئيل قالوا خص
باحكام كوجوب ركعتى الفجر والضحى والاضحى وتحريم الزكوة
واباحة النكاح بغير ولى ولا شهود ولا مهر وغيرها قلنا كا
لمريض والمسافر وغيرهما ولم يخرجوا بذلك من العمومات اقول
اذا ورد خطاب على لسان الرسول صلعم بلفظ عام كقوله يا ايها
الناس يا عبادى يا ايها الذين آمنوا اهل يشمل الرسول
ام لا ذهب الجمهور الى الدخول ومنعه جماعة من الفقهاء ونقل
عن الحليمى وابى بكر الصيرفى ان كل خطاب لم يصدر بالامر
بالتبليغ فهو داخل كهذه الآيات واما اذا صدر بالامر با
لتبليغ فلا كقوله قل يا ايها الذين آمنوا والدليل على ما ذهب
اليه الجمهور وجهان الاول ما تقدم من كونه لفظا عاما غير مخصص

فوجب دخول من هو عام فيه مطلقا الثاني ان الصحابة فهموا
دخول الرسول ص تحت هذه الاوامر والدليل عليه انهم كانوا
يسئلونه اذا لم يفعل عن السبب فيذكر المخصص كما في الصوم
فقال لست منكم ابيت الحديث وكما في الحج فقال اني سقت الهدي
ولولا انهم عقلوا دخوله تحت الخطاب والا لما صح ذلك احتجوا
بان الرسول لو كان داخلا تحت الخطاب لكان آمرا مامورا
مبلغا مبلغا بخطاب واحد وذلك محال ولان شرط الآمر
كون الآمر اعلى رتبة من المامور وذلك يمتنع في حق الواحد
مع نفسه والجواب عن هذا ان الآمر في الحقيقة هو الله تع و
المبلغ جبرئيل قالوا اختص باحكام كوجوب ركعتي الفجر والضحى
والاضحى وتحريم الزكوة وجواز النكاح من غير ولي ولا شهود
ولا مهر وغير ذلك يدل على حصول مرتبة ومزية له ص عن الامة
في الاحكام فوجب ان لا يدخل تحت خطابهم والجواب ان
تخصيصه في بعض الاحكام لدليل خاص لا يخرجه عن عموم الخطاب
كما ان خروج المريض والمسافر عن وجوب الصوم لا يخرجهما عن الدخول

تحت

تحت الخطاب بغيره من الاوامر قال مسئلة مثل يا ايها الناس ليس
خطابا لمن بعدهم وانما يثبت الحكم بدليل آخر من اجماع او
نص او قياس خلافا للحنابلة لنا القطع بانه لا يقال للمعدومين
يا ايها الناس وايضا اذا امتنع في الصبي والمجنون فالمعدوم
اجدر قالوا لو لم يكن مخاطبا له لم يكن مرسلا اليه والثاني اتفاق
واجيب بانه لا يتعين الخطاب الشفاهي بل لبعض شفاها و لبعض
بنصب الادلة بان حكمهم حكم من شافههم قالوا الاحتجاج به
دليل التعميم قلنا لانهم علموا ان حكمه ثابت عليهم بدليل آخر جمعا
بين الادلة اقول في مثل قوله يا ايها الناس يا ايها الذين
آمنوا بعد اتفاقهم على تناوله الموجودين المكلفين حالة الخطاب
لا تعلق بمعنى انهم مكلفون بما كلف به الموجودون فان ذلك
متفق عليه ولكن بمعنى ان الخطاب متناول لهم كتناول الموجودين
فذهبت المعتزلة الى اختصاصه بالموجودين ووافقهم على ذلك
جماعة من الشافعية والحنفية وهو مذهب الامامية وان المعدومين
حالة الخطاب غير داخلين تحته الا بدليل خارج وذهبت الحنابلة

وجماعة من الفقهاء الى ان الخطاب المذكور متناول لمن
بعدهم كتناول الموجودين واحتج الباقون بوجهين الاول
العلم الضروري حاصل بان المعدوم ليس بانسان ولا
مؤمن فلا يدخل تحت لفظة الناس كما ان الملائكة لا
يدخلون تحت هذا اللفظ الثاني اتفقوا على عدم دخول
الطفل والمجنون تحت هذا الخطاب وان اتصفا بالانسانية
فالمعدوم اولى بعدم الدخول احتج المثبتون بوجهين
الاول انه لو لم يكن المعدوم داخلاً تحت الخطاب لم يكن
الرسول صـ مرسلاً اليه والتالي باطل اتفاقاً والمقدم مثله
والشرطية ظاهرة فان الرسول انما ارسل الى من يخاطبه
ويكلفه فاذا لم يكن المرسل اليه من اهل التكليف والخطاب
استحال ارسال الرسول اليه والجواب ان الارسال يكفي فيه
الخطاب مطلقاً وهو اعم من الخطاب شفاها ونقلاً ولو
اشترط في الارسال الخطاب الشفاهي لما كان من لم يدرك
الرسول صـ مخاطباً ولا مرسلاً اليه والتالي باطل اتفاقاً فالمقدم

مثله فح المشترط هو مطلق الخطاب وهو يكون لبعض الناس
شفاها ولبعضهم بالنقل وبحسب الادلة بان حكمهم حكم الثاني
قالوا احتجت العلماء دايما بمثل هذا الخطاب على ان المكلفين بعد
الرسول مخاطبون به ولو لم يكن للعموم لما صح ذلك والجواب
انهم فهموا دخولهم تحته لا بهذا الخطاب بل بادلة اخرى جمعاً
بين الدليلين قال مسئلة المخاطب داخل في عموم متعلق خطابه
امراً او نهياً او خبراً مثل وهو بكل شيء عليم من احسن اليك
فاكرمه او لا تهنه قالوا يلزم الله خالق كل شيء عليم او امراً
مثل قول السيد لعبده من احسن اليك فاكرمه او نهيا كقوله من
احسن اليك فلا تهنه والدليل عليه ان اللفظ متناول له
لكونه من الفاظ العموم على ما مر ولم يوجد مانع يمنع من التناول
فوجب المصير اليه وقد ذهب شذوذ الى انه غير داخل
واستدلوا بقوله تعـ خالق كل شيء فلو كان المخاطب داخلاً
تحت عموم خطابه لزم ان يكون الله تعـ خالقاً لنفسه هذا
خلف والجواب ان هذه الآية مخصوصة بدليل العقل

اقول وهو الجمهور فلما خص بالعقل لا ان المخاطب داخل تحت عموم خطابه سواء كان خبراً او امراً او نهياً وهو بكل شيء عليم م

فلايلزم الاطراد قال مسئلة مثل خذ من اموالهم صدقة لايقتضي
اخذ الصدقة من كل نوع من المال خلافا للاكثر لنا انه
تصدقة واحدة يصدق انه اخذ منها صدقة فيلزم الامتثال
وايضا فان كل دينا رمال ولا يجب ذلك بالاجماع قالوا المعنى
من كل مال فيجب العموم قلنا كل للتفصيل ولذلك فرق بين
للرجال عندي درهم وبين لكل رجل درهم باتفاق اقول
اختلفوا في قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة هل يقتضي اخذ
الصدقة الواحدة من كل نوع من انواع مال كل واحد
واحد او الصدقة الواحدة من نوع واحد من انواع
فقال جماعة بالعموم وانكره الكرخي واحتج المص على مذهبه
بانه اذا اخذ صدقة واحدة من نوع واحد من انواع
المال صدق انه اخذ منها ضرورة ان النكرة لا يعم فيلزم
الامتثال وايضا فكل دينار بل كل درهم يصدق عليه انه
مال ولا يجب اخذ الصدقة منه بالاجماع فلو كان اللفظ
عاما لوجب اخذ الصدقة منه الا مع وجود مانع والاصل

علام

عدمه واحتج الاولون بان المعنى من كل مال من حيث انه
جمع مضاف والجمع المضاف قد ثبت انه للعموم والجواب
ان الفرق حاصل لان كلا من الفاظ العموم الدالة على
التفصيل ولهذا وقع الفرق بين قول القائل للرجال ومن
مع مطابقة المثال لما فيه النزاع فقد قال ان الاضافة
لا مدخل له فيه للاتفاق على الفرق ايضا بين اقول قوله للجماعة في
على درهم ولكل جار على درهم عندي درهم وبين قوله لكل
رجل عندي درهم بالاتفاق فاوجبوا تعدد الدراهم في
الصورة الثانية دون الاولى قال مسئلة العام بمعنى
المدح مثل ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم والذين
يكنزون عام وعن الشافعي خلافه لنا عام ولا منافي
فيعم كغيره قالوا سيق لقصد المبالغة في الحث او الزجر
فلا يلزم التعميم قلنا التعميم ابلغ وايضا لا تنافي بينهما
اقول العام الماتي به للمدح او للذم كقوله تعالى ان
الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم وقوله تعالى والذين

يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله
فبشرهم بعذاب اليم عامّ عند الاكثر وذهب الشافعي
الى انه ليس بعامّ واستدلّ المص على مذهبه بانه لفظ وضع
للعموم ولا منافي الارادة فيعمّ كغيره من الالفاظ اما كون
اللفظ للعموم فلانا نتكلم في ذلك واما عدم المنافي فلان
المنافي ليس الا المدح والذمّ وهو غير صالح للمانعية من
العموم فانه لا استبعاد في ارادة العموم مع ارادة احدهما
قال الشافعيّ انّ هذا اللفظ ليس المقصود منه العموم وانما
سيق لقصد المبالغة في الحث على الطاعة والزجر عن المعصية
فلا يلزم التعميم والجواب ان المبالغة مع العموم ابلغ فيجب الحمل
عليه وايضاً فقد بيّنا عدم التنافي بينهما فيجب ارادتهما معاً
لوجود المقتضي قال التخصيص قصر العامّ على بعض مسمياته ابو
الحسين اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه واراد ما يتناوله
بتقدير عدم المخصّص كقولهم خصّص العامّ وقيل تعريف
العموم للخصوص واورد الدور واجيب بانّ المراد في الحدّ

التخصيص

التخصيص اللغوى ويطلق التخصيص على قصر اللفظ وان لم يكن عاماً
كما يطلق عليه عامّ لتعدده كعشرة والمسلمين لمعهودين وضماير الجمع
ولا يستقيم تخصيص الا فيما يستقيم توكيده بكلّ اقول لمّا فرغ من البحث
عن العموم واحكامه شرع في البحث عن الخصوص وقبل ذلك شرع
في معنى التخصيص وقد حده المص بانه قصر العامّ على بعض مسمياته
وعليه مؤاخذات لفظيّان الاوّل انه يخرج عنه الاخراج من
اسما العدد عن ما ثبت لها كقولك اكرم هؤلاء العشرة الا
زيداً فانّ هذا تخصيص مع انه ليس نقض للعامّ ضرورة انّ
اسماء العدد ليست من الفاظ العموم عنده الثاني قوله على بعض
مسمياته يشعر بان كلّ فرد من افراد العموم مسمّى بالعموم وهو فاسد
وقد عرّفه ابو الحسين بانه اخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه
اى عن الخطاب واراد ما يتناوله بتقدير عدم المخصّص والا لزم
التناقض وذلك كما يقولون خصّص العامّ فان مرادهم انه
اخراج عن بعض ما يتناوله بتقدير عدم المخصّص لانّ مع وجود
المخصّص لا يتحقق الاخراج اما عند ارباب الخصوص فلان

الخطاب عندهم يحمل على اقل ما يحتمل اللفظ فلا يتصور فيه الا
خراج واما عند ارباب الاشتراك فلان العمل باللفظ المشترك
فى بعض محامله ليس باخراج لبعض ما تناوله الخطاب بل هو
استعمال اللفظ فى بعض محامله دون بعض واما عند القائلين
بالعموم فلان اللفظ عندهم حقيقة فى الاستغراق ومجاز فى الخصوص
فان لم يقم الدليل على مخالفة الحقيقة وجب اجرا اللفظ على جميع
محامله من غير اخراج وان قام وجب حمله على المجاز اعنى الخصوص
ولا اخراج ح فظهر ان قولهم العام مخصوص مجاز بنا على تفسير
الى الحسين ولا يستقيم الا باضمار على ما ذكره المص وقد عرف
قوم بانه تعريف ان العموم للخصوص واورد عليهم لزوم الدور
واعتذروا عنه بان المذكور فى الحد التخصيص اللغوى و
المحدود هو الصناعى واعلم ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ
على بعض افراد ما يتناوله وان لم يكن عاما كما يطلق عليه العام
لتعدده وتكثره كقولنا عشرة وقولنا المسلمون لقوم معهودين
وضماير الجمع المعهودين ايضا وهو اشارة الى ما ذكرناه اولا

يقم

واعلم

واعلم ان التخصيص غير صالح لكل لفظ بل انما يصح فيما يدخله الشمول
والعموم وهو كل ما يصح توكيده بكل سواء كان ذلك معنى او لفظا لا
ن التخصيص صرف اللفظ من العموم الى الخصوص وما لا شمول له
فلا يتصور فيه هذا الفرق قال مسئلة التخصيص جائز الا عند
شذوذ اقول اتفق القائلون بالعموم على التخصيص الا شذوذ
منهم حتى ان بعضا تمادى فى ذلك وقال كل عام قد دخله التخصيص
الا قوله تعالى وهو بكل شئ عليم حجة الجمهور الوقوع فان قوله تعالى
وهو على كل شئ قدير مخصوص وكذلك قوله تعالى واوتيت من كل
شئ وغير ذلك احتج الاقلون بان التخصيص فى الخبر يوجب الكذب
وفى الامر يوجب البدا والجواب ان مع الاحتمال للتخصيص ووجود
الدليل لا الجاب لما ذكرتم كما فى المجاز قال مسئلة الاكثر انه
لا بد فى التخصيص من نعاجع يقرب من مدلوله وقيل يكفى ثلثة
وقيل اثنان وقيل واحد والمختار انه بالاستثنا والبدل
يجوز الى واحد وبالمتصل كالصفة يجوز الى اثنين وبالمنفصل
فى المحصور القليل يجوز الى اثنين مثل قتل كل زنديق وقد قيل

اثنين وهم ثلثة وبالمنفصل غير المحصور او العدد الكثير المذهب
الاوّل لنا انه لو قال قتلت كلّ مَن فى المدينة وقد قتل ثلثة عدّ
لاغياً وكذلك اكلت كلّ رمانة وكذلك لو قال من دخل او
اكل وفسّره بثلثة القايل باثنين وثلثة ما قيل فى الجمع ورُدّ
بانّ الجمع ليس بعامّ القايل بالواحد اكرم الناس الّا الجهّال
واجيب بانه مخصوص بالاستثناء ونحوه قالوا وانا له لحافظون
وليس محلّ النّزاع وقالوا امتنع ذلك لكان للتخصيص وذلك
يمنع الجميع واجيب بان الممتنع تخصيص خاصّ عما تقدّم قالوا
قال الّذين قال لهم الناس واُريد نُعيم بن مسعود ولم يعدّ
مستهجنا للقرينة قلنا الناس للمعهود فلا عموم قالوا اصح
اكلت الخبز وشربت الماء لاقلّ قلنا ذلك للبعض المطابق للمعهود
الذهنىّ مثله فى المعهود الوجودىّ فليس من العموم والخصوص
فى شئ اقول اختلف الناس فى ان التخصيص هل له نهاية
لا يجوز التعدّى عنها بعد اتفاقهم على انه لا يجوز التخصيص بحيث
لا يبقى من العامّ شئ ام لا فقال ابو الحسين انه لا بدّ فى جميع الفاظ

العموم

العموم المخصوصة فى كثرة يراد منها ولا يجوز انتهاؤها الى الواحد
الّا على سبيل التعظيم مجازًا وقال القفّال انه يجوز الانتهاء
بها الى ثلثة لا اقلّ وقد ذهب آخرون الى انه يكتفى فيها
بالاثنين وقيل بالواحد واختار المصنّف التخصيص بالاستثناء
وبالبدل يجوز الى الواحد والتخصيص بالمتصل غيرهما كالصفة
يجوز الى اثنين وكذلك التخصيص بالمنفصل فى العامّ المحصور
كما يقول القايل قتلت كلّ زنديق وكانوا ثلثة وقيل اثنين
واما غير المحصور فاوجب بقاء عدد يشتمل على كثرة تقرب من
مدلول العامّ واحتجّ على الدّعوى الاخيرة بالاستعمال فان
من قال قتلت كلّ من فى المدينة وكان قد قتل ثلثة عدّه الناس
لاغيًا كذلك اذا قال اكلت كلّ رمّانة وكذلك لو قال من دخل
دارى او من اكل وفسّره بثلثة وانما عدّه الناس من قبيل
اللغو لكون اللفظ الدالّ على العامّ لا يصحّ استعماله فيه فلو
جاز التخصيص الى حيث ينتهى المعلّم الى الثلثة وغيرها من
الاعداد التى لا تقرب استعمال العامّ منها لكان التخصيص

يخرج اللفظ عن حقيقته ويوجب الغاء العامّ والتالى باطل
فالمقدّم مثله احتجّ من قال بانه يجوز التخصيص الى اثنين ومن
قال يجوز قال يجوز الى ثلثة بما ذكرناه فى الجمع انه يصحّ استعمال
الجمع فى الاثنين او فى الثلثة على الخلاف والجواب ليس الجمع
من هذا الباب فانّ صيغ الجمع المنكر ليست عامّة ولا يلزم من
استعمالها فى الاثنين او الثلثة استعمال صيغ العموم فيها واحتجّ
من قال يجوز الى الواحد بوجوه احدها انّ من قال لعبده اكرم
الناس الّا الجهّال وجب اكرام من عدا الجاهل وان كان واحدًا
ولولا انّ لفظ الناس تناوله والّا لما وجب الاكرام والجواب
انّ هذا المخصوص بالاستثناء ونحوه فانّا قد بيّنا انه يجوز الانتهاء
فيه الى الواحد الثانى قوله تعالى انّا نحن نزّلنا الذكر وانّا له
لحافظون ذكر صيغة العامّ مع انّ المراد منها الخاصّ والجواب
انّ هذا محمول على التعظيم وليس ذلك محلّ النزاع الثالث لو
امتنع ذلك لكان انما يمتنع لكون العامّ قد خصّ وذلك لا
يجوز لصيرورته مجازًا بعد التخصيص لكن ذلك لو كان مانعًا فى

الواحد

الواحد لكان مانعًا فى كلّ تخصيص سوآء كان الباقى عددًا
كثيرًا اولا من حيث ان التخصيص يصيّر العامّ مجازًا ولما
كان ذلك باطلا بالاتفاق فكذا ما ذكرتموه والجواب انّ
الممتنع انما هو تخصيص خاصّ وهو التخصيص بحيث ينتهى الى
الواحد لا مطلق التخصيص والفرق بما تقدّم الرابع قوله تعالى
الذين قال لهم النّاس واراد بالنّاس نُعيم بن مسعود ولم
يعدّ مستهجنًا لاجل القرينة والجواب انّ الناس ليس للعموم
للقرينة وانما هو للعهد فلا يرد نقضًا الخامس الاستعمال
فانّ من قال اكلت الخبز وشربت المآء صحّ استعماله فيما اذا
اكل اوشرب اقلّ مأكول ومشروب والجواب انّ المراد من
الخبز والمآء البعض المطابق للمعهود الذهنىّ وهو حقيقة
الخبز والمآء من حيث هما هما فليس من العموم والخصوص
لانها قابلة لهما لكن لمّا تعذّر وجود الماهيّة فى الخارج
بدون فرد من افرادها حُمل على ذلك البعض لضرورة
الوجود فاللازم للبعض المطابق للمعهود الذهنىّ مثله فى المعهود

المعهود الخارجي لاشتراكهما في عدم الاستغراق وان افترقا بكون
المعهود الخارجي شخصًا لا يقبل الشركة والمقابل للمعهود
الذهني قال التخصيص متصل ومنفصل المتصل الاستثنا المتصل
والشرط والصفة والغاية وبدل البعض والاستثنا في المنقطع
قيل حقيقة وقيل مجاز وعلى الحقيقة قيل متواطي وقيل مشترك
ولا بد لصحته من مخالفته في نفي الحكم او في ان المستثنى حكم آخر
له مخالفة بوجه مثل ما زاد الا ما نقص ولان المتصل اظهر لم
يحمله فقهاء الامصار على المنقطع الا عند تعذره ومن ثم قالوا
في له عندي مائة درهم الا ثوبًا وشبهه الا قيمة ثوب اقول
الدليل المخصص للعموم على قسمين متصل ومنفصل فالمتصل
اربعة في المشهور احدها الاستثناء اذ لا مدخل للمنقطع
في التخصيص اجماعًا المتصل كقولك قام القوم الا زيدًا و
ثانيها التخصيص بالشرط كقولك اكرم القوم ان قاموا وثالثها
التخصيص بالصفة كقولك اكرم القوم العلماء ورابعها التخصيص
بالغاية كقولك اكرم الناس الى وقت كذا وزاد المص قسمًا

خامسًا

خامسًا وهو بدل البعض من الكل كقولك قام القوم ثلثاهم
واما الاستثنا في المنقطع فقد قيل انه حقيقة لانه مستعمل
فيه والاصل الحقيقة وقد قيل انه مجاز لان الاستثنا اذا
اطلق فهم منه المتصل ولان الاستثنا ماخوذ من الثني اي
الصرف ولا يتحقق الا في المتصل والقايل الاول ذهب قوم
منهم الى ان الاستثنا مقول بالتواطي على المتصل والمنقطع
دفعًا للاشتراك ولان العلماء قسموه اليهما ومورد التقسيم
مشترك وذهب آخرون الى انه مشترك بينهما اشتراكًا لفظيًا
لان المتصل اخراج والمنقطع تخصص بالمخالفة من غير اخراج
فلا اشتراك معنويًا اذا عرفت هذا فنقول اتفق الناس
على انه لا بد لصحة الاستثنا المنقطع من مفارقته للمتصل
في مخالفته اما في نفي الحكم كقولنا ما جاء في زيد الا عمرًا او
في كون المستثنى حكم آخر له مخالفة بوجه ما مع المستثنى منه
كقولك ما زاد الا ما نقص وما نفع الا ما ضر ولا شك
في ان الاستثنا المتصل اظهر من المنفصل فلاجل ذلك ذهب

فقهاء الامصار الى حمل الاستثناء على المتصل كما فى قول القائل
له عندى مائة الا درهما فان ذلك يقتضى الاقرار
بتسعة وتسعين درهما اللهم الا اذا تعذر حمله على
المتصل ولاجل هذا ايضا قالوا ان من قال له عندى مائة
درهم الا ثوبا المراد منه الا قيمة ثوب من الدراهم فتاولوا
المنفصل وردوه الى المتصل لظهوره وهذان الوجهان
اعنى اتفاقهم على وجوب مغايرة المنقطع للمتصل والتاويل
دالان على كون المنقطع مجازا اما الثانى فظاهر واما الاول
فلانه لو لم يكن مجازا فيه لم يشترط مغايرته للحقيقة **قال** واما
حده فعلى التواطؤ ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها
وعلى الاشتراك والمجاز لا يجتمعان فى حد فيقال فى المنقطع
ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها من غير اخراج واما
المتصل فقال الغزالى قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال
على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول واورد على طرده
التخصيص بالشرط والوصف بالذى و الغاية ومثل قام القوم

ولم

ولم يقم زيد ولا يرد الاولون وعلى عكسه جاء القوم الا
زيدا فانه ليس بذى صيغ وقيل لفظ متصل بجملة لا يستقل
بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد بما اتصل به ليس بشرط
ولا صفة ولا غاية واورد على طرده قام القوم لا زيد وعلى
عكسه ما جاء القوم الا زيد فانه لم يتصل بجملة وان مدلول كل
استثناء متصل مراد بالاول والاحتراز من الشرط والصفة وهم
والاولى اخراج بالا واخواتها **اقول** اختلفوا فى حد الا
ستثناء فقال القائلون بالتواطؤ انه ما دل على مخالفة بالا
غير الصفة واخواتها وانما قيد الا بكونها غير الصفة لان
الا قد يرد بمعنى غير صفة فح لا يكون استثناء بل يكون وصفا
فتخصيص العام بذلك يكون تخصيص العام بالصفة لا بالاستثناء
واما على تقدير الاشتراك او المجاز فلا يجمعان فى حد لانهما
حقيقتان مختلفتان ح والحقايق المختلفة لا تجتمع فى حد
واحد بل ينبغى حد لكل واحد منهما اما المنقطع فحده انه ما دل
على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها من غير اخراج شئ

من الاول وهذا الاخير يخرج المتصل واما المتصل فقد حده
الغزالي بانه قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان
المذكور به لم يرد بالقول الاول قال وانما قلت قول احتراز
عن التخصيص لانه قد يكون بالفعل وقد يكون بالقول
وقلت ذو صيغ احترازا عن قول القايل رايت القوم ولم ارد
زيدا اذ المراد من الصيغ ادوات الاستثنا واورد على
طرده التخصيص بالشرط والوصف بالذي لا الوصف مطلقا
ليكون ذا صيغ مخصوصة والغاية وبقولنا قام القوم ولم يقم
زيد لان هذه الالفاظ ذات صيغ مخصوصة محصورة دال
على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول وليس باستثنا
والاولان غير واردين لانا اخذنا في حده ان المذكور
به غير مراد بالاول والمخصوص في الشرط والصفة غير
مذكورين فلا يدخلان تحت الحد فلا يرد ان نقضا
واورد على عكسه قام القوم الا زيدا فانه استثنا وليس
ذا صيغ مختلفة وقيل في حده انه لفظ متصل بجملة

احتراز

احتراز عن المخصصات المنفصلة وقولنا لا يستقل بنفسه
احتراز عن قولنا قام القوم ولم يقم زيد وقولنا دال احتراز
عن المهمل وقولنا على ان مدلوله اردنا به مدلول جزوه
كمدلول زيد في قولنا جاءني القوم الا زيدا وقولنا
غير مراد بما اتصل به يعني بالقوم احتراز عن الاسما التي
دالة عند كقولنا قام القوم العلماء كلهم وباقي الحد ظاهر
ويرد على طرده قام القوم لا زيد فانه ليس باستثنا مع
صدق الحد عليه وعلى عكسه ما جاء الا زيد فانه لم يتصل
بجملة واورد على عكسه ايضا ان مدلول كل استثنا متصل
مراد بالاول على المذهب الصحيح في الاستثنا والاحتراز
عن الشرط والصفة وهم لما بينا من عدم دخولهما في الاول
والاولى ان يقال في حده انه اخراج بالا واخواتها فالاخراج
جنس والتقييد بالا واخواتها يميزه عن غيره قال وقد اختلف
في تقدير الدلالة في الاستثنا فالاكثر المراد بالعشرة في
قوله عشرة الا ثلثة سبعة والا قرينة لذلك كالتخصيص بغيره

وقال القاضي عشرة الا ثلثة بآن اسبعة كاسمين مركب ومفرد
وقيل المراد بعشرة عشرة باعتبار الافراد ثم اخرجت ثلثة
والاسناد بعد الاخراج فلم يسند الا الى سبعة وهو الصحيح لنا
ان الاول غير مستقيم للقطع بان من قال اشتريت الجارية الا
نصفها ونحوه لم يرد استثناء نصفها من نصفها ولانه كان يتسلسل
ولانا نقطع بان الضمير للجارية بكمالها ولاجماع العربية على انه
اخراج بعض من كل ولابطال النصوص وللعلم بانا نسقط
الخارج فنعلم المسند اليه ما بقي والثاني كذلك للعلم بانه خارج
عن قانون اللغة اذ لا تركيب من ثلثة ولا نوب الاول و
هو غير مضاف ولامتناع اعادة الضمير على جزء الاسم في الا
نصفها ولاجماع العربية الى آخره اقول اختلفوا في تقدير الدلالة
في الاستثناء في قولهم له عندي عشرة الا ثلثة بعد اتفاقهم على
ان الذي يلزم المقر سبعة فقال قوم ان لفظ العشرة هنا
المراد بها سبعة والقرينة دالة على ان المتكلم استعمل لفظ
العشرة في السبعة كسائر المخصصات لا يعني ان العشرة مع الاستثناء

موضوعة

موضوعة للسبعة وقال القاضي ان السبعة لفظين احدهما سبعة
والآخر عشرة الا ثلثة وذلك كاسمين مفرد ومركب وقال القوم ان
المراد بعشرة عشرة ثم اخرجت ثلثة والاسناد انما هو بعد الاخراج
فالاسناد الى سبعة واليه ذهب المص واستدل بابطال القولين
على صحة مذهبه اما ابطال الاول فمن وجوه الاول ان من قال
اشتريت الجارية الا نصفها او ثلثها ونحوه ولو كان المراد بالجارية
ما بعد الاستثناء وهو النصف لكان قد استثنى النصف وهو محال الثاني
انه كان يلزم التسلسل لان من قال له عندي هذه الجارية الا
نصفها لو كان المراد بالجارية النصف لكان الاستثناء من النصف
وكان تقدير كلامه له عندي نصف الجارية الا نصفها فيكون قد
استثنى من نصف النصف وهكذا الى ما لا يتناهى الثالث انا نقطع
بان قوله الا نصفها الضمير فيه عايد الى الجارية بكمالها لا الى
ابعاضها الرابع اجمع اهل العربية على ان الاستثناء المتصل اخراج
بعض من كل فلو كانت الجارية موضوعة لنصفها لكان الاستثناء اخراج
بعض من بعض ويؤدي ذلك الى الاستثناء من غير جنس الخامس

يلزم ابطال نصوصية الالفاظ الناصة والتالى باطل باتفاق
وبيان الشرطية حكمهم ان المراد من العشرة السبعة مع كون
العشرة نصًّا فى مدلولها وهذا الالزام مشترك لان المقصّ الحكم
بان المراد من المشركين بعد الحكم بالاسناد فى قولك اقتلوا المشركين
الا اهل الذمة هو غير اهل الذمة مع كونه نصًّا فى الجميع السادس
انا نعلم مطلقا انا نسقط الخارج فيعلم ان المسند اليه ما بقى فوجب
ان يكون اللفظ بعد الاستثناء غير خارج عن موضوعه والا لكان
اذا اسقط المستثنى لم يبق شئ واما ابطال الثانى فمن وجوه الاول
انه خارج عن قانون اللغة لانه لم يوضع فيها لفظ مركب من ثلثة
الفاظ الثانى لم نعهد فى اللغة لفظ مركب من ثلثة ويعرب الاول
منها وهو العشرة مثلا مع عدم الاضافة الثالث انه يمتنع اعادة
الضمير على جزء الاسم فى مثل قولنا له عندى هذه الجارية الا نصفها
فلا يكون المراد بالجارية نصفها الرابع اجماع العربية على ان الاستثنا
اخراج بعض من كل **قال** الاولون لا يستقيم ان يراد عشرة
بكمالها للعلم بانه ما اقر الا بسبعة فيتعين واجيب بان الحكم بالاقرار

باعتبار

باعتبار الاسناد ولم يسند الا بعد الاخراج قالوا لو كان المراد
عشرة امتنع من الصادق مثل قوله تعـ فلبث فيهم الف سنة الا خمسين
عامًا واجيب بما تقدم القاضى اذا بطل ان يكون عشرة وبطل ان
يكون سبعة تعين ان يكون الجميع لسبعة واجيب بما تقدم فتبين ان
الاستثنا على قول القاضى ليس بتخصيص وعلى الاكثر تخصيص وعلى
المختار محتمل **اقول** احتج الفريق الاول بان من المعلوم بان المراد ليس
عشرة بكمالها فانا نعلم انه ما اقر الا بسبعة فيتعين ان يكون المراد
بالعشرة السبعة والجواب ان الحكم بالافراد باعتبار الاسناد والمقر
لم يسند الا بعد الاخراج قالوا لو كان المراد عشرة لامتنع من الصادق
الاستثنا والثانى باطل فان الله تعـ قال فلبث فيهم الف سنة الا خمسين
عامًا وبيان الشرطية ان الاخراج بعد الحكم بالجميع يناقض والجواب
ما تقدم من ان الاسناد بعد الاخراج قال القاضى اذا بطل ان
يكون المراد عشرة وبطل ان يكون المراد بلفظ العشرة سبعة تعين
ان يكون للجميع اعنى العشرة مع الاستثنا لسبعة والجواب بما مضى فظهر
من هذا ان الاستثناء على قول القاضى ليس بتخصيص لانه جعل الاستثنا

٣٥

والمستثنى منه لفظاً واحداً اذ الا على ما بقي ولا يراد بالعشرة شيء
وعلى قول الأكثر انه تخصيص لانه قصر العام على بعض مسمياته وعلى
ما اختاره المص يحتمل الامرين ووجه احتمال الامرين ان العشرة
باعتبار الافراد تكون عامة لآحادها فكان الاستثناء تخصيصاً
وباعتبار الاسناد بعد الاخراج لا يكون عاماً مسئلة شرط
الاستثناء الاتصال لفظاً او ما في حكمه لقطعه لتنفس او سعال
ونحوه وعن ابن عباس يصح وان طال شهراً وقيل يجوز بالنية
كغيره وحمل عليه مذهب ابن عباس لقربه وقيل يصح في
القرآن خاصة لنا لو صح لم يقل م فليكفر عن يمينه معيناً
لان الاستثناء اسهل ولذلك جميع الاقرارات والطلاق والعتق
وايضاً فانه يؤدي الى ان لا يعلم صدق ولا كذب قالوا قال
صلعم والله لاغزون قريشاً ثم سكت وقال بعده ان شاء الله
قلنا يحمل على السكوت العارض لما تقدم قالوا سأله اليهود عن
لبث اهل الكهف فقال غداً اجيبكم فتأخر الوحي بضعة عشر يوماً
ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غداً الا ان يشاء الله
فقال

فقال ان شاء الله وقول ابن عباس متاول بما تقدم او بمعنى العمل
به اقول اتفق المحققون على ان شرط الاستثناء الاتصال لفظاً او
حكماً كالقاطع لسعال او تنفس او ما يشبههما ونقل عن ابن عباس
جواز الانفصال الى شهر وقال اصحاب مالك يجوز بالنية كغيره اي
يجوز تأخر الاستثناء لكن مع اضمار الاستثناء متصلاً بالمستثنى منه ويكون
المتكلم مدينا فيما بينه وبين الله تعالى كغير الاستثناء من التخصيص وعلى
هذا حمل قول ابن عباس وقيل يصح في القرآن الاستثناء المنفصل واحتج
المص بانه روى عن النبي صلعم انه قال من حلف على شيء فرأى غيره خيراً
منه فليكفر عن يمينه وليأت الذي هو خير وجه الاستدلال انه
صلعم ارشد المكلفين الى حل ايمانهم لمصالحهم بالتكفير ولو جاز الاستثناء
المتأخر لكان ارشاده اليه اولى فانه اسهل الطريقين وايضاً
فكان يلزم ابطال جميع الاقرارات والطلاق والعتق فان
القائل اذا قال لزيد عندي عشرة ثم لبث شهراً فقال الا واحداً
لو سمع منه لم يستقم شيء من الاحكام الشرعية وايضاً فانه يؤدي
الى عدم العلم بالصدق والكذب لان من اخبار ات كل الناس

قاموا وكان القايمُ بعضهم لو كذب لكان له ان يقول اننى عازم
على الاستثنآ احتج المخالف بانّ النبى صلعم وقال والله لاغزونّ
قريشًا ثم سكت وقال انشآء الله تعر والجواب ان السكوت
لجواز ان يكون لعارضٍ فلا ينفع فى المطلوب قالوا سأله اليهود
عن لبث اهل الكهف فقال غدًا اجيبكم فانقطع عنه الوحى بضعة
عشر يومًا ثم نزل قوله تعر ولا تقولن لشئ انى فاعلٌ غدًا الا ان يشآء الله فقال
ان شآء الله والجواب ان الاستثنآ بالمشية انما عاد الى العزم
على الفعل كانه قال افعل انشآء الله وايضًا ابن عباس كان من
فصحآء العرب وهو ترجمان القرآن وقد قال بصحة المنفصل والجواب
ان قوله متأوّل لما تقدّم من جواز نية الاستثنآ وانفصاله لفظًا او
انه متأول بالمأمور به وتعنى به الاستثنآ بمشية الله تعر وهذا انما
يرد على تقدير ان يقول انّ الاستثنآ بالمشية يجوز فيها الانفصال
والقضية التى ذكروها قد بيّنا انها غير دالة على المطلوب ه
قال مسئلة الاستثنآ المستغرق باطل بالاتفاق والاكثر على جواز
فى المتساوى والاكثر وقالت الحنابلة والقاضى بمنعهما وقال بعضهم والقاضى

ايضًا

ايضًا بمنعه فى الاكثر خاصة وقيل ان كان العدد صريحًا لنا ان
عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين
الا من اطعمه وايضًا فانّ فقهآ الامصار على انه لو قال عشرة
الا تسعة لم يلزمه الا درهم ولولا ظهوره لما اتفقوا عليه عادةً
الاول مقتضى الدليل منعه الى آخره واجيب بالمنع لان الاسناد
بعد الاخراج ولو سلّم فالدليل متّبع قالوا عشرة الا تسعة ونصف
وثلث درهم مستقبح ركيك واجيب بان استقباحه لا يمنع صحته
كعشرة الا دانقًا الى عشرين اقول اتفق الناس على ان الا
ستثنآ المستغرق للمستثنى منه باطل كقول القايل له عندى عشرة
لانه كقوله جاءنى زيد ولم يجى زيد الا عشرة واختلفوا فى جواز
الاستثنآ من المتساوى فالاكثر على جوازه والقاضى والحنابلة
منعوه كقوله له عندى عشرة الا خمسة وقال آخرون انه يمتنع
استثنآ الاكثر خاصة وجوّزه فى المتساوى وهو قول القاضى ابى
بكر ايضًا كقوله له عندى عشرة الا خمسة وقلل آخرون من اهل ذهب
اللغة الى استقباح الاستثنآ من العدد الصريح فمنع من قوله

له عندی عشرة مایة الا تسعة وتسعین وجوز اخذ الدراهم
الا ما فی الکیس الفلانی وان کان اکثر وذهب قوم الی المنع
من استثنا العدد الصحیح کقوله له عندی مایة الا عشرة وجوز الا
خمسة واستدل المصو علی جواز الاستثنا مطلقا بوجوه الاول قوله تع
ان عبادی لیس لک علیهم سلطان الا من اتبعک من الغاوین
استثنی الغاوین من العباد والغاوون اکثر بدلیل قوله تع وما اکثر النا
ولو حرصت بمؤمنین واذا جاز استثنا الاکثر فاستثنا المساوی اولی
الثانی اذا قال الانسان لجماعة اطعم اکثرهم کلکم جایع الا من
اطعمته صح الاستثنا مع ان الاستثنا اکثر الثالث اتفق الفقها
علی ان من قال له عندی عشرة الا تسعة انه یلزمه درهم واحد
ولولا ان جواز الاستثنا ظاهر والا لما صح ذلک احتج من
قال باستثنا الاقل ان الدلیل یمنع من جواز الاستثنا فان
من اقر بعشرة ثم استثنی یکون جاحدا لما اقر به فلا یکون
مسموعا الا انا جوزناه فی الاقل لمعنی مفقود فی الاکثر وهو
ان الاقل قلیل لخطور بالبال فربما اقر المقر به ثم استدرکه فانیه

من الاول

من الاول فاستثنی اما الاکثر فلیس کذلک والجواب المنع
من ذلک فانا لا نسلم ان الاسناد قبل الاستثنا الی الجملة باسرها
ولو سلم انه علی خلاف الاصل لکن قد یصار الی خلاف الاصل
لوجود الدلیل والدلیل هنا موجود وهی الدلایل الثلثة
التی ذکرناها اولا والدلیل متبع ایضا فان من قال له عندی
عشرة الا تسعة ونصفا وثلثا یستقبح ولا علة لذلک الا کونه
استثنا الاکثر فالجواب الاستقباح لا یمنع من الصحة کمن قال
له عندی عشرة الا دانقا الی عشرین فانه یستقبح ومع ذلک
فهو صحیح اجماعا قال مسئلة الاستثنا بعد جمل بالواو قال
الشافعیة للجمیع والحنفیة الی الاخیر والغزالی والقاضی
بالوقف والشریف بالاشتراک ابو الحسین ان تبین الاضراب
عن الاولی فللاخیرة مثل ان تختلفا نوعا او اسما ولیس
الثانی ضمیره او حکما غیر مشترکین فی غرض والا فللجمیع
والمختار ان ظهر الانقطاع فللاخیرة والاتصال للجمیع والا
فالوقف الشافعیة العطف یصیر المتعدد کالمفرد واجیب

بانّ ذلك فی المفردات قالوا لو قال والله لا اكلت
ولا شربت ولا ضربت انشآء الله عاد الی الجمیع واجیب
بانه شرط فان لحق به فقیاسٌ وان سلّم فالفرق
ان الشرط مقدّر تقدیمه وان سلّم فلقرینه الاتصال وهو
الیمین علی الجمیع قالوا لو کرّر لکان مستهجنا قلنا عند قرینه
الاتصال ولو سلّم فللطول مع امکان الاکتفآء من الجمیع قالوا
صالح فالبعض تحکّم کالعامّ قلنا صلاحیّته لا توجب ظهوره فیه
کالجمع المنکّر قالوا لو قال خمسة وخمسة الا ستّة کان للجمیع
قلنا مفردات وایضًا للاستقامة اقول اختلف الناس فی
الاستثنآ عقیب الجمل المعطوف بعضها علی بعضٍ فذهبت
الشافعیّة الی ان الاستثنآ یرجع الی جمیع الجمل المذکورة وذهبت
الحنفیّة الی انه یرجع الی الجملة الاخیرة وتوقّف القاضی ابوبکر
والغزالیّ وذهب السیّد الشریف المرتضی رحمه الله الی
الاشتراك وقال ابو الحسین ان تبیّن ان المتکلّم قد اضرب
عن الجملة الاولی الی الاخیرة فالاستثنآ مختصّ بالاخیرة وذلك

بان یکون

بان یکون الجملتان مختلفتین بالنوع والاسم کقوله اکرم
العلمآ وبنو تمیم کرمآ الا العراقیین او یکون الجملتان اتّحدتا
نوعًا واختلفتا اسمًا وحکمًا کقوله اکرم بنی تمیم وجالس بنی
ربیعة الا الجهال او یکون الجملتان اتّحدتا نوعًا وحکمًا واختلفتا
بالاسم کقوله اکرم بنی تمیم واکرم بنی ربیعة الا الجهال واما
ان یتّحدا نوعًا وتشترکا اسمًا ویکون الثانی غیر ضمیر فی الاوّل
وتختلفا حکمًا مع عدم اشتراکهما فی الغرض کما اذا قال اکرم بنی
تمیم واستأجر بنی تمیم الا الطوال وان لم یکن علی احد هذه
الانحا کان الاستثنآ عائدًا الی الجمیع وذلك بان تتّحد الجملتان
نوعًا واسمًا لا حکمًا الا ان الجملتین قد اشترکتا فی الغایة کقولك
اکرم بنی تمیم وسلّم بنی تمیم الا الطوال فان الاستثنآ عائدًا
الی الجملتین لان الغرض منهما الاعظام فاستثنآ الطوال
من النوع الاوّل من الاعظام یؤذن بخروجهم عن
النوع الثانی او یتّحد الجملتان بالنوع ویختلفان بالحکم
واسم الاوّل مضمر فی مقدم الثانیة کقولك اکرم بنی تمیم واستأجرهم

لا التطوال او بالعكس كقوله الكرم وجالس بنى تميم الا الطوال
واختار المصرات المتكلم ان ظهر منه انقطاع الجملة الاخرة
عن الاولى كان الاستثناء راجعًا الى الاخرة وان ظهر
منه اتصالهما كان الاستثناء راجعًا اليهما وان لم يظهر فا
لوقف واستدلت الشافعية بوجوه الاول العطف يصير
المتعدد فى حكم المفرد فان من قال رأيت بكر بن وايل وبكر
بن سعد وبكر بن ربيعة ثم قال رأيت البكرين كان الثانى
كالاول فى الافادة مع افراد الثانى وتعدد الاول واذا
كان العطف يصير المتعدد كالمفرد ولاشك فى انه لو استثنى
من الثانى الا بكر بن ربيعة رجع الاستثناء الى جميع المذكورين
فكذلك اذا استثنى من المتعدد كالمفرد ولاشك فى انه
لو استثنى من الثانى الا بكر بن ربيعة رجع الاستثناء الى
جميع المذكورين فكذلك اذا استثنى من الاول والجواب ان العطف
يصير المتعدد كالواحد فى المفردات اما فى الجمل فلا الثانى الاستثناء
بالمشية عايد الى الجمل باسرها فالاستثناء بغيرها كذلك فان من

قال

٢٧٦

قال والله لا اكلت ولا شربت ولا ضربت ان شاء الله عاد
الى الجميع اتفاقًا فكذلك فى غيرها بالقياس والجامع عدم
استقلال كل واحد منهما والجواب ان هذا فى الحقيقة ليس
باستثناء بل هو شرط فان لحق الاستثناء به فقياس فى اللغة
وهو باطل وان سلم جوازه الا ان الفرق واقع ومع قيام الفارق
لا يتم القياس وبيان الفرق ان الشرط وان تأخر فى اللفظ
الا انه متقدم فى المعنى وان سلم عدم الفرق الا ان الا
ستثناء ههنا انما عاد الى الجمل باسرها لان الثانية متصلة با
لاولى فان المفهوم من ذلك ان اليمين وقعت على الجميع
وليس الكلام فى الجمل التى تهم منها الاتصال الثالث الحاجة
تدعو الى الاستثناء عن الجمل المتعاقبة ولو كرر الاستثناء
مع كل جملة لعد المتكلم مستهجنًا فلم يبق الا تعقيب الكل
بواحد والجواب انه انما يعد مستهجنًا اذا كانت هناك قرينة
دالة على الاتصال اما مع عدمها فلا ولو سلم فانما يعد
مستهجنًا لطول الكلام مع امكان عدم التطويل فانه لو قال

الا كذا من جميع الجمل المتقدمة لما كان طولا الرابع ان
الاستثنا يصح عوده الى الجميع فعوده الى البعض تحكم وذلك
كالعام والجواب مسلم انه صالح لكن لا نسلم انه ظاهر فيه وذلك
كالجمع المنكر فانه صالح للجميع وليس ظاهرا فيه الخامس لو قال
على خمسة وخمسة الا ستة كان الاستثنا عائدا الى الجميع والا
لزم استثنا الاكثر من الاقل واذا كان كذلك ههنا فكذلك
في كل جملة لعدم الاشتراك والجواب ان الاستثنا ههنا
من مفردين لا من جملتين وليس النزاع فيه سلمنا لكنا انما
اوجبنا العود الى الجميع ليصح الاستثنا بخلاف ما ذكرنا من
الجمل فانه لو عاد الى الاخيرة لم يلزم منه فساد قال المخصص
آية القذف لم يرجع الى الجلد اتفاقا قلنا لدليل وهو
حق الآدمي ولذلك عاد الى الاخيرة قالوا على عشرة الا اربعة
الا اثنين للاخيرة قلنا اين العطف وايضا مفردات
وايضا للتعذر فكان الاقرب اولى ولو تعذر تعين
الاول مثل عشرة الا اثنين الا اثنين قالوا الثانية حائلة

كالسكوت

كالسكوت قلنا لو لم يكن بالجميع بمثابة الجملة قالوا حكم الاول
تعين والرفع مشكوك قلنا لا يقين مع الجواز للجميع وايضا
فالاخيرة كذلك للجواز بدليل قالوا انما يرجع لعدم استقلاله
فيقيد بالاقل وما يليه هو المتحقق قلنا يجوز ان
يكون وضعه للجميع كما لو قال دليل القائل بالاشتراك
اقول احتج المخصص برجوع الاستثنا الى الجملة الاخيرة
وهم الحنفية بوجوه الاول آية القذف لم يرجع الا
ستثنا الى جميع الجمل المتقدمة اتفاقا فانه لا يرجع الى الجلد
فان التائب لا يسقط عنه بتوبته الجلد واذا لم يرجع
فيها دل على انه غير راجع في الوضع الى الجميع والجواب ان
الاستثنا ههنا انما لا يرجع الى الجلد لمعنى مناسب مختص
به فان التوبة انما تسقط حقوق الله تعالى والجلد من
حقوق الآدميين فلا تسقط بالتوبة محافظة عليها فلاجل
ذلك عاد الى بعض الجمل دون الباقي ولاجل هذا قلنا
انه عائد الى غير الجلد من جميع المذكورات قبل الثاني

انه لو قال له على عشرة الا اربعة الا اثنين عاد الاستثناء
الاخير الى الاستثناء الاول خاصة فكذلك فى الجمل المتعاقبة
والجواب ليس هٰهنا عطف جملة على الاخرى والنزاع انما
وقع وفيه وايضًا الاستثناء هٰهنا من مفردات لا من جمل
والفرق واقع وايضًا انما وقع الاستثناء هٰهنا عن الاخير
لتعذر عوده الى الجميع لانه لو عاد الى العشرة والاربعة
لزم التناقض ولا يمكن ان يقال لم لا يعود الى العشرة وحدها
لانه يكون عائدًا الى الابعد مع صحة عوده الى الاقرب
وهو باطل اتفاقًا ولو تعذر عوده الى الاقرب لوجب
العود الى الاول وحده كقوله له على عشرة الا اثنين الا
اثنين فان الاستثناء الثانى لا يصح عوده الى الاستثناء
الاول ولا الى المستثنى منه والاستثناء الاول بل انما يعود
الى المستثنى منه لاجل التعذر الثالث الجملة الثانية حائلة بين
الاستثناء والجملة الاولى وكانت مانعة من العود الى
الاول كالسكوت والجواب انا نسلم ذلك فان الجمل هٰهنا

بمنزلة

بمنزلة جملة واحدة الرابع ان حكم الجملة الاولى حاصل
بيقين والرفع بعود الاستثناء اليه مشكوك فيه فلا يرفعه
فوجب عدم عوده اليه فاختص بالاخيرة والجواب لا
نقين مع جواز العود اليه وايضًا فالجملة الاخيرة كذلك لانه
يجوز ان يعود الى الاول بدليل كما مثلناه فى قوله له
على عشرة الا اثنين الا اثنين فكان يجب ان لا
يعود اليها وذلك باطل اتفاقًا الخامس الاستثناء لا يستقل
بنفسه فلاجل ذلك اوجبنا عوده اليها واذا وجب عوده
الى الواحدة عاد الى الاخيرة لانه هو المتحقق والجواب
لا نسلم رفع الحاجة بالواحدة وانما يصح ذلك لو لم يكن
وضع الاستثناء للعود الى الجميع اما اذا كان كذلك فلا واذا
كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون موضوعًا للعود الى
الجميع فلا تندفع الحاجة بالواحدة كما اذا قام دليل على عوده
الى الجميع فانه يعود اليه اجماعًا لعدم اندفاع الحاجة الى
البعض ح واحتج الشريف المرتضى بوجهين الاول انه

يحسن الاستفهام فى الاستثنا هل هو عايد الى الجميع او الى
البعض والاستفهام انما يكون للاشتراك والجواب لجواز
ان يكون السوال للجهل لحقيقته اى لعدم المعرفة بالمدلول
الحقيقى والمجازى اصلا وتقدير ان يكون عالما بمدلول
الحقيقى والمجازى جاز ان يكون الاستفهام لحصول اليقين
ورفع الاحتمال وان يعد الثانى صح الاطلاق فى الرجوع
الى الكل والى البعض وللاستعمال دليل الحقيقة والجواب
ان الاصل عدم الاشتراك واذا تعارضا وجب القول
بالمجاز لانه اولى لما تقدم قال مسئلة الاستثنا من الاثبات
نفى وبالعكس خلافا لابى حنيفة لنا النقل وايضا لو لم يكن لكن
لا اله الا الله توحيدا قالوا لو كان للزم من لا علم الا
بحيوة ولا صلوة الا بطهور ثبوت العلم والصلوة بمجردهما
قلنا ليس مخرجا من العلم والصلوة فان اختار تقدير لا
صلوة بطهور اطرد وان اختار لا صلوة تثبت بوجه الا
بذلك فلا يلزم من الشرط المشروط وانما الاشكال فى المنفى الاعم

فى مثله وفى مثل زيد الا قائم اذ لا يستقيم نفى جميع الصفات المعتبرة
واجيب بامرين احدهما ان الغرض المبالغة بذلك والاخر انه اكدهما
والقول بانه منقطع بعيد لانه مفرغ وكل مفرغ متصل لانه من
تمامه اقول اتفق الناس على ان الاستثنا من الاثبات نفى
والاكثر على العكس وابو حنيفة منع من ذلك وجعل هناك واسطة
بين الحكم بالنفى والحكم بالاثبات وهو عدم الحكم بالنفى والحكم با
لاثبات وهو عدم الحكم والاستثنا من الحكم بالنفى لا يستلزم الحكم
بالاثبات لانه اخص وهو فى غاية من القوة واحتج الاكثر
بالنقل وبانه لولا ذلك لم يكن قولنا لا اله الا الله توحيدا او
التالى باطل اتفاقا فالمقدم مثله واحتج ابو حنيفة بانه يلزم من
قولنا لا علم الا بحيوة ولا صلوة الا بطهور ثبوت العلم والصلوة
بمجرد ثبوت الحيوة والطهور كاستلزام قولنا لا عالم
الا زيد ثبوت العلم لزيد وليس كذلك قطعا والجواب
ان الاستثنا هنا ليس من العلم والصلوة الا كان الاستثنا
منقطعا فاذن لا بد من صرفه من حقيقته فاما ان يكون تقدير

لا صلوة الا صلوة بطهور ولا علم الا علم بحيوة فلا نزاع ولزم
المطلوب وهو ان الاستثنا من النفى اثبات واطرد ولا ينتقض
بحديث ح نقضا اذ معناه على ما اختاره هو انه لا يحصل الصلوة
بمجرد الطهور واما ان يكون التقدير لا صلوة تثبت بوجه الا
بطهور فلا يلزم ما ذكره من النقض ايضا لان معناه على
ما اختاره هو ان الطهور شرط الصلوة حتى كان الحديث انما
سبق لبيان شرطية الطهور للصلوة ولا يلزم من حصول الشرط
حصول المشروط ثم ان المص بعد الجواب عن اشكالهم فى
الاستثنا استشكل ما هو اصعب من هذا وهو المنفى الاعم
فى مثل هذه الصورة ومثل قولنا ما زيد الا قايم فان التقدير
فى الاول ان الصلوة لا صفة لها من الصفات المعتبرة في
كونها صلوة شرعية الا بالطهارة وفى الثانى ان زيد الا
صفة له من الصفات المعتبرة فى كونه زيدا الا القيام ووجه
الاشكال انه يلزم من عدم الطهارة نفى جميع الصفات المعتبرة
فى كونها صلوة وهو غير مستقيم لجواز اجتماع اكثر الصفات المعتبرة

فى كونها

فى كونها صلوة كاستقبال القبلة وستر العورة وغير ذلك مع عدم
الطهارة وكذا يلزم مع عدم القيام نفى جميع الصفات المعتبرة
فى زيد وبطلانه ظاهر ولا يرد هذا الاشكال على قولنا لا علم
الا بحيوة ضرورة انتفا جميع الصفات المعتبرة فى العلم عند
انتفا الحيوة فيكون الضمير فى قوله مثله راجعا الى قوله لا صلوة الا
بطهور واجاب المص بامرين الاول القصد هنا بتعميم النفى
المبالغة الثانى ان هاتين الصفتين اعنى صفة الطهورية
وصفة القيام اكد من الصفات المعتبرة وليس المراد ان لا
صفة لهما غيرهما ولما كان هذا الاشكال انما يتاتى على تقدير
مستثنى منه عام كما ذكر لا على تقدير كونه منقطعا لعدم الحاجة الى
استشعر ان يمنع كونه متصلا لجواز كونه منقطعا سارع الى استبعاده
بان الاستثنا ههنا من المفرغ والاستثنا من المفرغ متصل قطعا
لانه من تمام الكلام وشرط الاستثنا المنقطع ان يأتى بعد تمام
الكلام ٥ قال التخصيص بالشرط الغزالى الشرط ما لا يوجد المشروط
دونه ولا يلزم ان يوجد عنده واورد انه دور وعلى طرده جزء السبب

وقيل ما تقف تأثير المؤثر عليه واورد على عكسه الحيوة في العلم القديم
والاولى ما يستلزم نفيه نفي امر على غير جهة السببية اقول لما
فرغ من التخصيص بالشرط وقيل ذلك اخذ يعرف الشرط وقد
ذكروا في تعريفه اقوالا احدها قال الغزالي الشرط ما لا يوجد
المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد عنده الاعتراض لان هذا دور
فان المشروط لا يعرف الا بالشرط فلو عرف الشرط به لزم الدور
وايضا فان هذا ينتقض طردا بجزء السبب فانه لا يوجد المسبب
الا عند وجوده ولا يلزم ان يوجد عنده وثانيها قال
بعض الاشاعرة انه ما تقف عليه تأثير المؤثر وهو ينتقض
عكسا بالحيوة لواجب الوجود فانها شرط في وجود علم الله
تعالى مع انه لا تأثير هناك والاولى ان يقال في حده ما يستلزم
نفيه نفي امر على غير جهة السببية بان لا يكون سببا تاما
اوجزءا منه فالاول كالجنس بينه وبين السبب والثاني
فصل يفصله عن السبب وجزئه وتدخل فيه شرط الحكم وشرط
السبب معا قال وهو عقلي كالحيوة للعلم وشرعي كالطهارة

ولغوي

ولغوي مثل انت طالق ان دخلت وهو في السببية اغلب
وانما استعمل في الشرط الذي لم يبق للمسبب سواه فلذلك
يخرج به ما لولاه لدخل لغة مثل اكرم بني تميم ان دخلوا فقصره
الشرط على الداخلين وقد يتحد الشرط ويتعدد على الجمع وعلى
البدل فهذه ثلثة كل منها مع الجزء كذلك فيكون تسعة والشرط
كالاستثناء في الاتصال وفي تعقبه الجمل وعن ابي حنيفة الجميع
نفرق وقد ظهر في مثل اكرمك ان دخلت ما تقدم خبر والجزاء
محذوف مراعاة لتقدمه كالاستفهام والقسم فان عنوا
ليس الجزاء في اللفظ فسلم وان عنوا ولا في المعنى فعناد والحق
انه لما كان جملة روعيت الشائبتان اقول الشرط على ثلثة
اقسام احدها ان يكون عقليا كالحيوة للعلم والارادة وغيرهما
وثانيها ان يكون شرعيا كالطهارة للصلوة فانها ليست
شرطا عقليا وانما الشارع جعلها شرطا وثالثها ان يكون
لغويا كقوله انت طالق ان دخلت الدار فان هذا وامثاله
من الشروط التي وضعها اهل اللغة وهي ان واذا ومهما

وحيثما واذما وغيرها من الادوات وهذا الشرط اللغوى
يأتى فى السبب اكثر منه فى الشرط على معنى ان المقرون به احدى
هذه الصيغ يطلق عليه السبب كما يقال فى المثال المذكور دخول
الدار سبب للطلاق وانما اطلق السبب عليه لان غالب استعمال
الشرط اللغوى انما هو فى الشرط الذى لم يبق للمسبب سواه مثاله
اكرم بنى تميم ان دخلوا اسمى بانه لم يبق من اسباب اكرامهم وشرايط
الا الدخول ولهذا اقل قولهم صل ان توضأت شرط التوقف
الصلوة على شرايط آخر ولاجل ان الشرط هو ما يستلزم نفيه نفى آخر
على غير جهة السببية لخرج به ما لولاه لدخل لغة نحو قولك اكرم بنى
تميم ان دخلوا قصر الشرط الاكرام على الداخلين ويخرج منه الا
الاكرام حال عدم الدخول ولولا الشرط لعم الاكرام جميع الاحوال
وقيد بقوله لغة ليدخل فيه مثل قولنا اكرم بنى تميم ابدًا ان
قدرت لان حال عدم القدرة معلوم الخروج بدليل عقلى من
غير الشرط لكن خروجها عنه عقلا لا ينافى دخولها فيه لغة فيصدق
فى هذه الصورة انه لو كان لا الشرط لدخل لغة واعلم ان الشرط

قد يكون

قد يكون واحدًا وقد يكون متعددًا والمتعدد واما ان يكون على
الجمع او على البدل فهذه على ثلثة اقسام بالنظر الى الشرط وهنا
ثلثة اخرى بالنسبة الى المشروط فالجميع تسعة مثال الشرط الواحد
مع المشروط الواحد ان دخل الدار اعطه دينارًا ومثال
الشرط المتعدد على الجمع مع وحدة المشروط وان دخل وضرب
اعطه دينارًا ومثال المتعدد على البدل مع وحدة المشروط ان
دخل او ضرب اعطه دينارًا ففى هذا القسم توقف الاعطاء
على احدهما وفى الذى قبله عليهما ومثال الشرط الواحد مع تعدد
المشروط على الجمع ان دخل فاعطه دينارًا واكرمه ومثال الشرط
الواحد مع المتعدد على البدل ان دخل فاعطه دينارًا او
اكرمه ومثال الشرط المتعدد على الجمع والمشروط كذلك ان
دخل وضرب اعطه دينارًا واكرمه ومثال الشرط المتعدد على البدل
والمشروط متعدد على الجمع ان دخل او ضرب اعطه واكرمه
ومثال الشرط المتعدد على الجمع والمشروط متعدد على البدل
ان دخل وضرب اعطه دينارًا او اكرمه ومثال الشرط المتعدد

على البدل والمشروط كذلك ان دخل او ضرب اعط دينارًا
اواكرمه واعلم ان حكم الشرط فى وجوب اتصاله بالمشروط وفى
حاله دخوله على الجمل هل يعود الى الجميع او الى الاخيرة حكم الا
ستثناء الا ان اباحنيفة فى الاستثناء جعله عايدًا الى الاخيرة
وفى الشرط الى الجميع لان الشرط له صدر الكلام كالاستفهام
ففرق بينهما قال بعض الناس وح فى مثل قولنا اكرمك ان
دخلت ان اكرمك جزء والجزاء محذوف لان الشرط متقدم على
المشروط واكرمك متقدم على ان دخلت راعوا فى ذلك
تقدم الشرط على المشروط كما ان الاستفهام والقسم متقدمان
قال المص ان عنوا بذلك انه ليس بجزاء فى اللفظ فهو حق
وان عنوا به انه ليس بجزاء فى المعنى فهو عناد والحق انه
لما كان المتقدم جملة خبرية مستقلة من حيث اللفظ دون
المعنى دوعيت الشايبتان اى شايبة الاستقلال اللفظى
فحكم بكونه جزاء وشايبه عدم الاستقلال المعنوى فحكم بان
الجزاء محذوف لكونه مذكورًا من حيث المعنى قال التخصيص بالصفة

مثل

مثل اكرم بنى تميم الطوال وهى كالاستثناء فى العود الى المتعدد
الغاية مثل اكرم بنى تميم الى ان يدخلوا فقصره على الداخلين
كالصفة وقد يكون هى والمقيد بها متحدين ومتعددين
كالشرط وهى كالاستثناء فى العود على المتعدد اقول حكم الصفة فى
اخراج بعض العام الخارج عما صدقت عليه الصفة لحكم غيره
من المخصصات وحكمها اذا وردت عقيب الجمل المتعددة حكم
الاستثناء فى انها هل تعود الى الجميع او الى الاخيرة وحكم ما بعد
الغاية مخالف لحكم ما قبلها فهى من جملة المخصصات مثل اكرم
بنى تميم ابدًا الى ان يدخلوا فقد خصصت الاكرام لهم بعدم الدخول
او اخرجت ما بعده وادواتها الى وحتى وقد يكون الغاية
وصاحبها متحدين كما فى هذا المثال وقد يكونان متعددين
كقوله اكرم بنى تميم او اعطهم الى ان تدخلوا او تقوموا وقد
يكون على التفريق والاقسام ههنا كما قلنا فى الشرط والامثلة
واضح وحكم الغاية فى دخولها على المتعدده لحكم الاستثناء قال
التخصيص بالمنفصل مسئلة يجوز التخصيص بالعقل لنا الله خالق

كلّ شئ وايضًا ولله على الناس حج البيت فى خروج الاطفال قالوا
لو كان تخصيصًا لصحّت الارادة لغة قلنا التخصيص للمفرد وما
نسب اليه مانع وهو معنى التخصيص قالوا لو كان مخصّصًا لكان
متاخّرًا لانه بيان قلنا لكان متاخرًا بيانه لا ذاته قالوا لو جاز
به لجاز النسخ قلنا النسخ على التفسيرين محجوب عن نظر العقل
قالوا تعارضا قلنا فيجب تاويله المحتمل اقول لمّا بحث عن المخصّص
المتصّل شرع فى بيان التخصيص بالادلّة المنفصلة وبدأ بالدليل
العقلىّ والحقّ انه يجوز ان يكون مخصّصًا ويدلّ عليه قوله تعـ
الله خالق كلّ شئ فان هذا مخصّص بالعقل فان ذاته ليست
مخلوقة لذاته وعند المعتزلة افعال العباد ليست بمخلوقة
له وايضا قوله تعـ ولله على الناس حج البيت من استطاع
اليه سبيلاً مخصّص بالاطفال بدليل العقل فانه لا يجوز
عقلا ورود التكليف على من لم يعقل التكليف واحتجّ المانع
بوجوه الاوّل ان التخصيص هو الاخراج لبعض ما يتناوله
اللفظ وذلك انما يكون مع صحّة الارادة لغة لاستحالة تناول

اللفظ

اللفظ لما لا يصحّ ارادته منه لغةً ولو كان ما اخرجه العقل
تخصيصًا لوجب ان يكون اللفظ صالحًا لما اخرجه العقل وذلك
باطل قطعًا لانّا نعلم بالضرورة ان المتكلّم لا يصحّ ان يريد
لغة بلفظ الدلالة على ما هو مخالف لصريح العقل والجواب
ان التخصيص للطفل بالعقل انما وقع للفظ العامّ اعنى لفظ
الناس لا بالنظر الى ما نسب اليه اعنى وجوب الحجّ فلمّا نسب
اليه ما لا يجوز نسبته الى كلّ افراده عقلا واخرج عنه العقل
بعض افراده بالنظر الى النسبة المذكورة كان ذلك مانعًا
من ارادة الجميع من اللفظ الصالح له قبل النسبة ولا يعنى
للتخصيص الّا ذلك الثانى لو كان العقل مخصّصًا لكان متأخرًا
لانه بيان والبيان متأخّر عن المبيّن والجواب انه يكون
متاخرًا من حيث انه بيان لا من حيث الذات الثالث
لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ به لاشتراكهما فى كون كلّ
واحد منهما رافعًا لبعض ما يصلح تناول اللفظ له امّا المخصّص ففى
الاعيان وامّا النسخ ففى الازمان والتالى باطل اتفاقًا والجواب

ان النسخ على قول من يقول انه بيان انتهاء مدة الحكم الشرعي
وعلى قول من يقول انه رفع حكم شرعي بطريق شرعي غير حاصل
بالعقل اما الاول فلانه لا يمكن الاطلاع بالعقل على انتهاء
مدة الحكم الذي نطق فيه بالدوام واما الثاني فكذلك
فانه كيف يمكن للعقل ان يرفع الحكم الذي كان ثابتا على ان
للمانع ان يمنع ذلك ولجواز النسخ بالعقل فان مقطوع اليدين
منسوخ عنه غسل اليدين بالعقل الرابع ان الدليل العقلي
والنقلي قد تعارضا فليس كون العقل مخصصا اولى من ان
يكون الدليل العقلي مشروطا دلالته بعدم المعارض من عموم
الكتاب والجواب ان التعارض اذا وقع بينهما وجب تأويل
النقلي بالمحتمل لا ابطالا لا يحتمل لانه ان عمل بهما لزم العمل بالنقيضين
وان تركا لزم ترك النقيضين وان عمل بالنقل الذي هو فرع
وابطل الاصل لزم ابطالهما فلم يبق الا تأويل النقل حتى يكون
ذلك عملا بهما قال مسئلة يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب ابو حنيفة
والقاضي والامام ان كان الخاص متأخرا والا فالعام ناسخ

فان

فان جهل تساقطا لنا واولات الاحمال مخصص لقوله والذين
يتوفون وكذلك والمحصنات من الذين مخصص لقوله تعالى
ولا تنكحوا المشركات وايضا لا يبطل القاطع بالمحتمل قالوا اذا
قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل المشركين فكانه قال لا تقتل
زيدا والثاني ناسخ قلنا التخصيص اولى لانه اغلب ولانه
لا رفع فيه كما لو تأخر الخاص قالوا على خلاف قوله لتبين قلنا
تبيانا لكل شيء والحق انه المبين بالكتاب وبالسنة قالوا البيان
يستدعي التأخر قلنا استبعاد قالوا قال ابن عباس كنا نأخذ
بالاحدث قلنا يحمل على غير المخصص جمعا بين الادلة اقول اختلفوا
في تخصيص الكتاب بالكتاب فاثبته جماعة من المحققين ومنع
منه قوم ونقل عن ابي حنيفة والقاضي وامام الحرمين ان الخاص
ان كان متأخرا فهو مخصص وان كان متقدما فالعام ناسخ
وان جهل تساقطا والدليل على جواز التخصيص وقوعه في قوله تعالى
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانه ورد مخصصا
لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن

بانفسهن اربعة اشهر وعشرا او في قوله تعالى والمحصنات من الذين
اوتوا الكتاب من قبلكم اذا آتيتموهن اجورهن فانه
مخصصا لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن وايضا الخاص
مقطوع به في دلالته ومتنه والعام مقطوع به في متنه لا في دلالته
فلا نترك المقطوع به لاجل المحتمل احتج المخالف بوجوه احدها
انه اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل المشركين فكانه قال لا تقتل
زيدا لان العام متناول لكل فرد ولا شك ان الثاني ناسخ فكذا
الاول والجواب ان العام المتاخر يحتمل ان يكون ناسخا
للخاص المتقدم وان يكون مخصصا به فلا اولوية سلمنا ثبوت
الاولوية لكن الاولوية للتخصيص لانه اغلب والحمل على الاغلب
اولى سواء عرف التاريخ او جهل ولانه لا دفع فيه بل هو منع
من الثبوت بخلاف النسخ الذي يقتضي رفع الحكم بعد ثبوته
كما لو تاخر الخاص فان التخصيص فيه اولى من النسخ الثاني ان
التخصيص بالكتاب يقتضي ان يكون الكتاب مبينا والتالي
باطل لقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم والجواب المعارضة

بقوله

بقوله تبيانا لكل شيء في صفة الكتاب والحق ان المبين الرسول
م وبيانه تارة يكون بالكتاب وتارة بالسنة الثالث قالوا
البيان يستدعي التاخر عن المبين فكيف يكون الخاص
المتقدم مبينا والجواب ان هذا استبعاد محض فانه يمكن
ان يكون المبين واردا قبل ورود المبين فكيف يكون الخاص
المتقدم مبينا والجواب ان هذا استبعاد محض فانه يمكن ان
يكون المبين واردا قبل ورود المبين كما يذكر احد المخاطبين
كلاما لصاحبه ليبين به كلاما اخر له متاخرا الرابع قال ابن عباس
كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث فعلى تقدير ان يكون الاحدث
هو العام وجب العمل به وترك الخاص والجواب لا منافاة في
ذلك لانه يمكن حمله على غير المخصص جمعا بين الادلة قال مسئلة
يجوز تخصيص السنة بالسنة كقوله ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة
مخصص لقوله فيما سقت السماء العشر وهي كالتي قبلها اقول هذه
المسئلة ظاهرة قال مسئلة يجوز تخصيص السنة بالقرآن بيانا
لكل شيء وايضا لا يبطل القاطع بالمحتمل قالوا لتبين للناس وقد

تقدّم **اقول** مذهب اكثر المتكلّمين والفقهاء انه يجوز تخصيص
السنّة المتواترة بالقرآن وخالف جماعة واحتجّ المخ
بوجهين الاوّل قوله تعر في صفة الكتاب تبيانا لكلّ شيء
والمخصّص مبيّن والسنّة شيء الثاني انه اذا ورد الكتاب
الخاصّ والسنّة العامّة كان العمل بالكتاب اولى لانه مقطوع
في سنده دلالته بخلاف السنّة العامّة وقد تقدّم هذان
الوجهان واحتجّوا بقوله لتبيّن للناس فلا يجوز التخصيص
بالكتاب لانه يقتضي ان يكون الكتاب متبيّنا وقد مضى
الجواب عنه **قال** مسئلة يجوز تخصيص القرآن بخبر الواحد
وقال به الائمّة الاربعة بالمتواتر اتفاقا ابن ابان ان
كان خصّ بقطعيّ الكرخي ان كان خصّ بمنفصل القاضي
بالوقف لنا انهم خصّوا واحلّ لكم بقوله لا تنكح المراة على
عمّتها ولا على خالتها ويوصيكم الله بقوله لا يرث القاتل ولا
الكافر من المسلم ولا المسلم من الكافر ونحن معاشر الانبيا لا
لا نورث واورد ان كان اجمعوا فالمخصّص الاجماع والّا

فلا دليل

فلا دليل قلنا اجمعوا على التخصيص بها قالوا ردّ عمر حديث فاطمة
بنت قيس انه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة لما كان مخصّصا لقوله
اسكنوهنّ ولذلك قال كيف نترك كتاب ربّنا بقول امرأة
لا يدري اصدقت ام كذبت قلنا لتردّده في صدقها ولذلك
قال لا ندري اصدقت ام كذبت قالوا العامّ قطعيّ والخبر ظنّي
زاد ابن ابان والكرخي لم يضعف بالتجوّز قلنا التخصّص في
الدلالة وهي ظنّية فالجمع اولى القاضي كلاهما قطعيّ من وجه
فوجب التوقّف قلنا الجمع اولى **اقول** اختلف الناس القائلون
بالعمل بخبر الواحد هل يخصّ به عموم الكتاب ام لا فذهب
اليه جماعة من الاصوليّين والشافعي ومالك وابو حنيفة واحمد
وقال قوم لا يجوز اصلا وقال عيسى بن ابان ان كان العامّ
قد خصّ قبل ذلك بدليل عقليّ جاز والّا فلا وقال الكرخي
ان كان العامّ قد خصّ قبل ذلك بدليل منفصل جاز والّا
فلا والقاضي ابو بكر توقّف وانّما جوّز ابن ابان والكرخي
تخصيصه بخبر الواحد بعد ما اشرطاه لانه عندهما يصير مجازا بذلك

يجوز تخصيصه لخروجه عن القطع واتفق الكل على جواز تخصيص
القرآن بالسنة المتواترة واحتج المص على الوقوع باجماع
الصحابة على ذلك فانهم خصوا قوله تعـ واحل لكم ما وراء ذلكم
بقوله ص لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها وهو خبر واحد
وخصوا قوله تعـ يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الا
نثيين بقوله ص القاتل لا يرث والكافر لا يرث المسلم
ولا المسلم الكافر وبقوله نحن معاشر الانبيا لا نورث وهذه
اخبار آحاد والوقوع يستلزم الجواز قطعا اعترضوا على ذلك
بان الصحابة ان كانوا قد اجمعوا على التخصيص بهذه فا
لمخصص الاجماع وان لم يكونوا قد اجمعوا فلا دلالة فيه والجواب
انهم اجمعوا على التخصيص استنادا الى هذه الاخبار لا مطلقا
فلا يكون المخصص هو الاجماع واحتجوا بان عمر بن الخطاب
رد حديث فاطمة بنت قيس عن النبي ص في انه لم يجعل
لها سكنى ولا نفقة لما كان ذلك الحديث مخصصا لقوله تعـ اسكنوهن
من حيث سكنتم وقال كيف نترك كتاب ربنا بقول امرأة

لا ندري اصدقت ام كذبت والجواب ان عمر انما رد هذا
الحديث لما كان شاكا في صدق الراوي ويدل عليه قوله لا
ندري اصدقت ام كذبت والنزاع انما وقع في الحديث
الذي يرويه الصادق لا في مطلق الحديث قالوا العام
قطعي والخاص ظني فلا يكون معارضا له وقال ابن ابان و
الكرخي ان العام غير المخصوص بما ذكر اقطعي غير ضعيف بسبب التجوز
والخاص ظني فلا يعارضه والجواب ان التخصيص انما هو لدلالة
العام وهي ظنية فقد تعارض العام الظني في دلالته القطعي
في متنه والخاص الظني في متنه القطعي في دلالته فيجب الجمع
اذا امكن وهو ممكن ههنا بان يجعل العام دليلا في غير مورد
الخاص قال القاضي ابو بكر العام قطعي من وجه والخاص قطعي
من وجه وقد تعارضا وليس احدهما اولى بالعمل فيجب
التوقف والجواب ان يقول لا نسلم انه لا اولوية لاحدهما
بل نقول ان الخبر اولى لان العمل به يحصل معه جمع الدليلين
والجمع اولى قال مسئلة الاجماع يخصص القرآن والسنة

كتنصيف آية القذف على العبد ولو عملوا بخلاف نص تضمن ناسخا
اقول هذه المسئلة مما اتفقوا عليها وهى فى جواز تخصيص الكتاب
والسنة بالاجماع والدليل عليه الوقوع وذلك لانهم اجمعوا
على ان آية القذف خاصة بالاحرار فان العبيد والاماء
يجلدون نصف حدهم واعلم ان الاجماع فى الحقيقة ليس المخصص
وانما هو دليل على وجود المخصص وكذلك اذا عمل اهل الا
جماع بخلاف نص فانه لا يكون ناسخا وانما يكون متضمنا للنا
سخ ودليلا عليه قال مسئلة العام تخصيص بالمفهوم ان قيل بهو مثل
فى الانعام الزكوة فى الغنم السائمة زكوة للجمع بين الدليلين
فان قيل العام اقوى فلا يعارض قلنا الجمع اولى كغيره اقول ذهب
القائلون بان المفهوم حجة الى جواز تخصيص العموم به سواء
كان المفهوم من قبيل مفهوم الموافقة كقولك اضرب كل من دخل
دارى ويدر لا تقل له اف فان ذلك يدل على تحريم الضرب
لان الكلام سبق لتحريم الاهانة لزيد فيجب كف الاذى عنه
او كان من قبل مفهوم المخالفة كقوله م فى الانعام زكوة ثم

قال

قال م فى سائمة الغنم الزكوة فان ذلك يدل بمفهومه على المنع
من وجوب الزكوة فى المعلوفة والدليل على جواز التخصيص
به انه دليل شرعى وقد يعارض هو والعام فيجب الجمع قالوا
العام اقوى من المفهوم فلا يكون معارضا له قلنا الجمع اولى من
التسقوط كغيره مثل خبر الواحد والعموم واعلم ان الواو فى قوله
ومثل يشعر بان مراده بالمفهوم فى صدر المسئلة مفهوم الموافقة حتى
يصح عطف مفهوم المخالف عليه قال مسئلة فعله صلعم تخصيص العموم كما
لو قال الوصال او الاستقبال للحاجة او كشف الفخذ حرام على كل مسلم
ثم فعل فان ثبت الاتباع بخاص فنسخ وان ثبت بعام فالمختار
تخصيصه بالاول وقيل العمل بموافق الفعل وقيل بالوقف لنا التخصيص
اولى للجمع قالوا العقل اولى لخصوصه قلنا الكلام فى العمومين اقول
اذا فعل النبى م فعلا مخالفا لما دل عليه العموم كما اذا قال الوصال
او استقبال القبلة عند الحاجة او كشف الفخذ عند الصلوة حرام
على كل مسلم ثم فعل احدها فلا يخ اما ان ثبت وجوب اتباعه
م ع بدليل خاص بفعل معين كقوله صلوا كما رايتمونى اصلى او ثبت

وجوب اتباعه بدليل عامّ كقوله تعـ لقد كان لكم في رسول الله اسوة
حسنة فان كان الاوّل كان الفعل ناسخاً لحكم العامّ المتقدّم
وهو قوله كشف الفخذ حرام عند الصلوة على كلّ مسلم امّا بالنسبة
اليه فظاهر فامّا بالنسبة الى الامّة فلوجوب التأسّي به بدليل
خاصّ وهو قوله م صلّوا كما رأيتموني اصلّي وان كان الثاني
فقد اختار المصـ تخصيص العامّ الذى ثبت به التأسّي وهو
قوله تعـ لقد كان لكم بالاوّل اى بالعامّ الذى خالفه وهو قوله
الوصال حرام على كلّ مسلم حتى كانه قيل لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة الّا الوصال وقال قوم ان العمل بموافق الفعل وهو
قوله لقد كان لكم اولى من العمل بمخالفه وهو قوله الوصال
حرام على كلّ مسلم وقال آخرون بالوقف احتجّ المصـ بان التخصيص
اولى لانه فيه جمع بين الدليل فاذا عملنا بقوله لقد كان لكم
بطل قوله الوصال حرام بالكلّية بخلاف العكس قالوا الفعل
اولى لانه اخصّ اجاب بان الكلام واقع في العمومين اعني
قوله لقد كان لكم وقوله الوصال حرام لا في الفعل والعام للعارض

له لان الفعل ليس بلازم في حق الامّة بنفسه لا يقال الفعل مع
قوله لقد كان لكم اخصّ من من قوله الوصال حرام لانا نقول
لا نسلّم ان للفعل دلالة بوجه ما على وجوب التأسّي به
ويجري قولكم مجرى من يقول الدالّ على وجوب الزكوة هو
قوله ادّوا زكوة اموالكم مع حصول المال ولا شكّ في بطلانه
قال مسئلة الجمهور اذا علم م بفعل مخالف فلم ينكره كان مخصّصاً
للفاعل فان بين معنا حمل عليه موافقه بالقياس او لحكمي على
الواحد لنا ان سكوته دليل الجواز فان لم تبيّن فالمختار لا
يتعدّى لتعذّر دليله اقول اتّفق الاكثرون على انه عم اذا
علم بفعل واحد من اصحابه لامر من الامور مخالف للعموم ولم
ينكره عليه مع القدرة فانه يكون مخصّصاً للعموم في حقّ الواحد
ثمّ امّا ان تبيّن هناك معنى يوجب تخصيص ذلك الفاعل من
العموم او لا يتبيّن فان كان الاوّل وكلّ من شارك الفاعل
في ذلك المعنى كان حكمه حكمه بالقياس او بقوله م حكمي على الواحد
حكمي على الجماعة وان كان الثاني فالحقّ لا يتعدّى ذلك

الفاعل

لحكم عن الفاعل الى غيره لعدم الدليل الدال على التعدى
اذ لا قياس ح لعدم المعنى الجامع لا يقال الدليل موجود
وهو قولى حكمى على الواحد لانا نقول لو قلنا به لبطل العموم
بالكلية فلم يبق الا تخصيص هذا الحديث بالتخصيص منه
جمعا بين الادلة بخلاف ما اذا بين الجامع لبطلان العام
بالقياس لا بالحديث مع وجود الدليل العام الدال على الفعل
والدليل على التخصيص انه ص انما سكت عن الانكار لانه كان
الفعل جائزا لذلك الفاعل والا لما ساغ الاهمال قال
مسئلة الجمهور ان مذهب الصحابى ليس بمخصص ولو كان
الراوى خلافا لابى حنيفه والحنابلة لنا ليس بحجة قالوا يستلزم
دليلا والا كان فاسقا فيجب الجمع قلنا يستلزم دليلا فى ظنه
فلا يجوز لغيره اتباعه قالوا لو كان ظنيا لبينه قلنا لو كان
قطعا لبينه وايضا لم يخف عن غيره وايضا لم يجز لصحابى
مخالفته وهو اتفاق اقول ذهب المحققون الى ان مذهب
الصحابى اذا كان على خلاف العموم لمخصصه سواء كان

الصحابى

الصحابى راويا ولم يكن وذهب آخرون الى انه يخص به وفرق
ثالث بين الراوى وغيره فاوجب التخصيص بقول الراوى
دون غيره والدليل على انه غير مخصص انه ليس بحجة فلا
يعارض العام الذى هو حجة قالوا قول الصحابى لا بد و
ان يكون لدليل والا كان فاسقا لان القول فى الدين
بمجرد التشهى حرام واذا كان قوله انما هو لدليل فذلك
الدليل فذلك الدليل يكون مخصصا للعموم للجمع والجواب
انا نسلم انه انما قال لدليل ظنه او لدليل فى نفس الامر ع
واذا كان الدليل انما هو فى ظنه لم يجز لغيره اتباعه قالوا
لو كان ظنيا لوجب عليه بيانه لينظر غيره فيه والجواب
انا نعارضه ونقول لو كان قطعيا لوجب ان يبينه ليصير اليه
وايضا لو كان قطعيا لم يخف عن غيره لان القطعى منحصر فى
الكتاب والسنة المتواترة والاجماع وشىء منها لا يخفى
على احد من الصحابة ولما خفى دل على انه ليس بقطعى وايضا
لو كان قطعيا لما ساغ لغيره من الصحابة مخالفته والمخالفة

سايغه بالاتفاق قال مسئلة الجمهور ان العادة فى تناول
بعض خاص ليس بمخصص خلافاً للحنفية مثل حرمت الربا
فى الطعام وعادتهم تناول البر لنا ان اللفظ عام لغةً وعرفاً
ولا مخصص قالوا تخصيص كتخصيص الدابة بالعرف والنقد
بالغالب قلنا ان غلب الاسم عليه كالدابة اختص به
بخلاف غلبة تناوله والفرض فيه قالوا لو قال اشتر لى لحماً
والعادة تناول الضان لم يفهم سواه قلنا تلك قرينة
فى المطلق والكلام فى العموم اقول اختلف الناس فى
ان العادة هل تخصص العموم ام لا فذهب الجمهور الى انها
غير مخصصة وقالت الحنفية انها مخصصة وذلك مثل انه اذا مخصصة
كان من عادة المخاطبين تناول بعض من الطعام خاص
كالبر ثم ورد خطاب عام بتحريم الربا فى الطعام كقوله عم
حرمت الربا فى الطعام كان اللفظ جاريا على عمومه
فى تحريم الربا فى كل طعام معتاداً كان او غير معتاد واحتجوا
على ذلك بان اللفظ عام لغة وعرفا اما لغة فظاهر واما
عرفاً

عرفا فلان الفرض هو ان عرفهم فى تناوله لا فى غلبة استعمال
اسم الطعام فى البر والحجة فيه لا فى العادة فانه هو الحاكم
على العادة فلا يصلح للتخصيص قالوا اللفظ العام يخصص
بالبر للعادة كتخصيص الدابة فى العرف بالفرس والنقد
بالغالب لكونه معتاداً والجواب ان كان الاسم غالبا على
ذلك الخاص كلفظ الدابة الغالب على الفرس اختص به
وليس النزاع فيه وانما النزاع فى اللفظ العام اذا غلب تناوله
له هل يختص به ام لا فالحاصل ان غلبة الاسم تستلزم الاختصاص
بخلاف غلبة التناول قالوا لو قال لعبده اشتر لى لحماً وكانت
العادة تناول لحم الضان لم يفهم سواه والجواب ان هذا انما
حصل لقرينة صارفة للمطلق عن اطلاقه والكلام انما هو فى العام
والفرق بين العام والمطلق ظاهر قال مسئلة الجمهور اذا وافق خاص
حكم العام فلا تخصيص خلافا لابى ثور مثل ايما اهاب دبغ فقد
طهر وقوله فى شاة ميمونة دباغها طهورها لنا لا يعارض فيعمل
بهما قالوا المفهوم يخصص العموم قلنا مفهوم اللقب مردود

اقول اتفق المحققون على ان العام لا يخصص بذكر احد افراده
اذا كان حكم ذلك الفرد موافقاً لحكم العام مثاله ما روى عنه صلعم
انه قال ايما اهاب دبغ فقد طهر ثم مر بشاة ميمونة فقال دباغها
طهورها وقال ابو ثور ان ذلك العام مخصوص بذلك حتى
انه لا يتناول بعد ذلك غيره والدليل على عدم التخصيص ان
المخصص لا بد وان يكون معارضاً للعام ولا يعارض بين
العام واحد افراده فليعمل بهما احتج ابو ثور بان المفهوم
يخصص العموم على ما مضى والجواب ان المفهوم المخصص ليس
مفهوم اللقب كما في هذه الصورة لا يقال انه لا فائدة في
التخصيص كما في مفهوم الوصف لانا نقول الفائدة التنصيص
الموجب لعدم التخصيص فيه او لشدة الاهتمام او لغير ذلك
من الفوائد قال مسئلة رجوع الضمير الى البعض ليس بتخصيص الامام
وابو الحسين لخصص وقيل الوقف مثل والمطلقات مع وبعولتهن
لنا لفظان فلا يلزم من مجاز احدهما مجاز الآخر قالوا
يلزم مخالفة الضمير واجيب بانه كاعادة الظاهر الوقف لعدم

الترجيح

الترجيح واجيب بظهور العموم فيهما فلو خصصا للاول جميعهما
ولو سلم فالظاهر اقوى اقول اذا كان الضمير عقيب لفظ عام
وهو عائد الى بعض افراده هل يكون مخصصاً للعموم ام لا فذهب
جماعة من الاشاعرة والقاضي عبد الجبار وغيره من
المعتزلة الى انه لا يكون مخصصاً وابو الحسين البصري و
الامام ذهبا الى انه مخصص وذهب جماعة الى الوقف والمثال
الكاشف عن محل النزاع قوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء فان هذا عام في البوائن والرجعيات ثم قال
بعد ذلك وبعولتهن احق بردهن في ذلك اعاد الضمير
الى المطلقات الذي هو لفظ عام مع ان العود انما يصح
في الرجعيات واستدل المص على انه غير مخصص بان اللفظ
عام والاصل جريه على عمومه والضمير راجع اليه فمن حقه
ان يرجع الى جميع الافراد التي تناولها اللفظ الظاهر فاذا
دل دليل على تخصيص الضمير ببعض الافراد وخروجه عن
حقيقته التي هي العموم الى المجاز وجب المصير اليه ولم يكن

ذلك موجبا لتخصيص اللفظ العام وخروجه عن حقيقته فانه
لا يلزم مخالفة ظاهر الضمير على تقدير عموم الاول دونه لان الضمير
من حقه ان يرجع الى الظاهر السابق والظاهر السابق عام فلو
عاد الضمير الى بعض افراده مع ان الظاهر مشعر بعوده الى الكل
لزم مخالفة ظاهر الضمير على ما قلناه والجواب لا نسلم لزوم مخالفة
الظاهر لان الضمير كاعادة الظاهر ولما كان الظاهر لو اعيد غير
مستلزم للمخالفة فكذلك اعادة الضمير لان هذه الاعادة عين تلك
الاعادة واما القائلون بالتوقف فقد قالوا انه ظهر بالكلامين
امكان التخصيص وعدمه فوجب التوقف والجواب العموم ظاهر
في الظاهر والمضمر لان ظاهره يشعر برجوعه الى الكل فلو خصصنا
الاول لزم مخالفة الظاهر نحو العموم في الموضعين ولو خصصنا الثاني
يلزم مخالفة العموم في احدهما فيكون هذا ارجح لان فيه مخالفة ظا
الضمير والاول فيه مخالفة الظاهرين ظاهر العموم وظاهر الضمير اذ
ظاهره العموم ايض ولو سلمنا انه لا يلزم من تخصيص الاول مخالفة
ظاهره بل اللازم مخالفة ظاهر فقط لكن مخالفة ظاهر الضمير اولى من

مخالفة

مخالفة فقط لكن مخالفة ظاهر الضمير اولى من مخالفة ظاهر المطلقات
الا ان الظاهر اقوى من دلالة المضمر لاستغنائه عنه فلا
فالعموم المستفاد منه اقوى فعدم مخالفته اولى قال مسئلة الائمة
الاربعة والاشعري وابو هاشم وابو الحسين جواز تخصيص العموم
بالقياس ابن سريج ان كان جليا ابن ابان ان كان العام
مخصصا وقيل ان كان الاصل مخرجا والجبائي تقدم العام
مطلقا والقاضي والامام بالوقف المختار ان ثبت العلة بنص
او اجماع او كان الاصل مخصصا خص به والا فالمعتبر القراين
في القراين في الوقايع فان ظهر ترجيح خاص فالقياس والا
فعموم لجر لنا انها كذلك كالنص الخاص فخصص بها للجمع بين
الدليلين واستدل بان المستنبطة اما راجحة او مرجوحة او
متساوية والمرجوح والمتساوي لا تخصص ووقوع احتمال من اثنين
اقرب من واحد معين واجيب بجريه في كل تخصيص وقد
رجح بالجمع اقول القايلون بان القياس حجة اختلفوا في انه
هل يجوز تخصيص العام به ام لا فذهب الاشعري وجماعة

من المعتزلة والشافعي ومالك وابوحنيفة واحمد الى تجويز التخصيص به

العام به ام لا فذهب الاشعري وجماعة من المعتزلة والشافعي

ومالك وابوحنيفة وقال عيسى ابن ابان يجوز التخصيص ان كان العام

قد خص قبل ذلك وقال قوم يجوز التخصيص ان كان اصل القياس

من الصور التي اخرجت من العموم وذهب ابوعلي الى ان العام

تقدم مطلقاً والقاضي وامام الحرمين قالا بالوقف والذي ذهب

اليه المصنف ان العلة ان ثبت عليتها بنص واجماع اوكان الاصل

المقيس عليه مخصصاً مطلقاً سواء خص بالمتصل وبالمنفصل فانه يجوز

التخصيص بالقياس وان لم يكن كذلك اعتبر بالقراين في الوقايع

فان ظهر مرجح لاصل القياس خص به والا فالعمل بالعموم

واستدل على ذلك بان العلة اذا كانت بهذه الشروط يكون

كالنص الخاص فيخصص بها جمعاً بين الدليلين واستدل

بعضهم على ان العلة المستنبطة لا تخصص العموم بان تلك العلة

قد يكون راجحة على العموم وقد تكون مرجوحة وقد يكون مساوية

على تقدير المساواة والمرجوحية امتنع التخصيص بها فاذن التخصيص

يس

ليس الا للعلة الراجحة وهذه تقديرات ثلثة يجوز التخصيص على

تقدير المساواة والمرجوحية امتنع التخصيص بها فاذن التخصيص

ليس الا العلة واحد منها ولا يجوز على الباقين ولا شك

ان وقوع تقديرين اغلب من وقوع تقدير واحد فيكون

عدم التخصيص اغلب من وقوعه فلا يجوز ح والجواب ان

هذا عايد في كل تخصيص وقد رجحنا الخاص بالجمع فلو كان

هذا مبطلاً للتخصيص لوجب ان لا يكون هناك مخصص

واعلم انه اغاذكر هذه الاستدلال لورود على مذهبه وجهه

ان يقال ما ذهبت اليه من وجوب التخصيص بالقياس على

الاصل المخصص مبني على جواز التخصيص بالعلة المستنبطة لان

تلك العلة لا يجوز ان يكون ثابتة بنص او اجماع والا لكان

هو القسم الاول بعينه بل يكون مستنبط لكن التخصيص بالمستنبط

لا يجوز لما ذكر والجواب عنه ما مر قال الجبائي لوخص به لزم

تقديم الاضعف لما تقدم في خبر الواحد من ان الخبر يجتهد فيه

في امرين الى آخره ق اجيب بما تقدم وبان ذلك عند ابطال

احدهما وهذا اعمال لهما وبالزام تخصيص الكتاب بالسنة و
المفهوم لهما واستدل بتاخيره في حديث معاذ ونصوصه
واجيب بانه اخر السنة عن الكتاب ولم يمتنع الجمع واستدل
بان دليل القياس الاجماع ولا اجماع عند مخالفة العموم
واجيب بان المؤثرة ومحل التخصيص يرجعان الى النص
كقوله حكمي على الواحد وما سواهما ان ترجح الخاص وجب
اعتباره لانه المعتبر كما ذكر في الاجماع الظني وهذه ونحوها
قطعية عند القاضي لما ثبت من القطع بالعمل بالراجح من الا
مارات ظنية عند قوم لان الدليل الخاص بها ظني اقول
احتج ابو علي الجبائي على انه لا يجوز تخصيص العام بالقياس
بوجوه احدها انه لو خص به لزم تقديم الاضعف على
الاقوى لما تقدم في الخبر من ان الخبر يجتهد فيه في امرين
احدهما العدالة والثاني الدلالة واما القياس فيحتمل من
المطاعن اكثر من ذلك لانه يتوقف على حكم الاصل وعلى
التعليل بالعلة المستنبطة وعلى وجود تلك العلة في الفرع وعلى

عدم

عدم المانع وعلى حصول كل الشرايط ولا شك في ان ما يحتمل
نوعا من الفساد اكثر وجودا مما يحتمل انواعا كثيرة والعمل
بالاكثر اولى فالعام اولى من القياس والجواب ما تقدم
من ان العام قطعي من وجه ظني من آخر والقياس
كذلك فالجمع اولى وايضا فما ذكرتموه انما يتم اذا قلنا ببطلان
احدهما والذي ذكرناه اعمال لهما فهو اولى وايضا يلزم
من ذلك ان لا يخص الكتاب بالسنة فانها اضعف وان
لا يخص الكتاب والسنة بالمفهوم لضعفه عن المنطوق فيهما
الثاني ان معاذا لما ارسله النبي صلى الله عليه وسلم قاضيا الى اليمن قال له
بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله
قال فان لم تجد قال اجتهد برايي فصوبه الرسول صلى الله عليه وسلم على ذلك
وهذا يدل على تاخر القياس عن الكتاب والسنة فكيف يكون
مخصصا لهما فان ذلك يقتضي تقدمه عليهما والجواب ان معاذا
اخر السنة عن الكتاب وصوبه الرسول صلى الله عليه وسلم ولم يمنع ذلك من
الجمع بين عموم الكتاب والسنة بل خص العموم بالسنة فعلمنا ان

التأخير عن مانع للجمع الثالث دليل القياس انما هو الاجماع ولا
اجماع على جواز القياس عند مخالفة العموم على ما ذهب اليه
الرافعية لانهم لا يجوزون القياس ح والجواب لا نسلم ان
دليل كل قياس هو الاجماع بل قد يكون نصا وهو ههنا كذلك
لان التنصيص على علة الحكم كالتنصيص على الحكم واذا كان
كذلك كان تعدية العلة المؤثرة وهي الثابتة بنص او
اجماع تعدية حكم محل التخصيص وهو الاصل المخصص
بقوله ص حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لا بالاجماع
وما سوى هذين يعني العلة المؤثرة ومحل التخصيص ان
ترجح الخاص وهو القياس وجب اعتباره لان رجحان
الظن هو المعتبر كما في الاجماع الظني والا عمل بالعام
وهذه المسئلة يعني تقديم القياس على العموم وغيرها كتقديم
خبر الواحد عليه قطعية عند القاضي لما ثبت من القطع
بالعمل بالراجح من الامارات ظنية عند قوم لان الدليل
الخاص بها ظني ه قال المطلق والمقيد المطلق ما دل

على شايع في جنسه فيخرج المعارف ونحو كل رجل ونحوه
لاستغراقها والمقيد بخلافه ويطلق المقيد على ما اخرج
من شياع بوجه كرقبة مؤمنة وما ذكر في التخصيص من
متفق ومختلف ومختار ومزيف جار فيه ويزيد اقول
المطلق هو اللفظ الدال على معنى كلي من حيث هو شايع
في جنسه لا من حيث انه عام ولا من حيث انه خاص ولا
من حيث هو كلي ولا جزئي فيخرج عنه المعارف الدالة على
الاشخاص الجزئية ومثل كل رجل فانه عام والمطلق غير دال
على العموم واذا عرفت المطلق فالمقيد ما يقابله وهو الدال على
معنى جزئي غير شايع وقد يطلق المقيد على ما اخرج من شياع
بوجه كرقبة مؤمنة فانها مخرجة من مطلق الرقبة والمباحث المذكورة
في التخصيص مما اتفقوا عليه واختلفوا فيه او كان مزيفا او مختارا
فانها آتية ههنا ونزيد ههنا مسئلة قال مسئلة اذا ورد مطلق
ومقيد فان اختلف حكمهما مثل اكس واطعم فلا يحمل احدهما على
الآخر بوجه اتفاقا ومثل ان ظاهرت فاعتق رقبة مع لا يملك

رقبة مع لا يملك رقبة كافرة واضح فان لم تختلف حكمهما فان اتحد
موجبهما سببين حمل المطلق على المقيد لا العكس بيانًا لا
نسخًا وقيل نسخ ان تاخر المقيد لنا انه جمع بينهما فان العمل
بالمقيد عمل بالمطلق وايضًا لخرج سفين وليس نسخ لانه لو كان
التقييد نسخًا لكان التخصيص وايضًا لكان تاخر المطلق نسخًا
قالوا لو كان تقييدًا الواجب دلالة رقبة على مؤمنة مجازًا واجيب
بانه لازم لهم اذ التقدم المقيد وفي المقيد بالسلامة والتحقيق
ان المعين رقبة من الرقاب فيرجع الى نوع من التخصيص سمى تقييدًا
فان كانا منفيين عمل بهما مثل لا تعتق مكاتبًا كافرًا فان اختلف
موجبهما كالظهار والقتل فعن الشافعي حمل المطلق على المقيد
فقيل بجامع وهو المختار فيه كالتخصيص بالقياس على محل
التخصيص وشذ عنه بغير جامع و ابو حنيفة لا يحمل اقول اذا
ورد لفظ مطلق ولفظ مقيد فلا تخلوا الحكمان اما ان يتحدا
او يختلفا فان اختلفا فلا خلاف في انه لا يحمل المطلق منهما
على المقيد مثل اطعم طعامًا من اطعمة العراق واكس ثوبًا

فانه

فانه لا يقيد الثوب بقيد العراق لانه يمكن الجمع بينهما من غير
تناف الا في صورة واحدة وهي مثل قوله في كفارة
الظهار اعتقوا رقبة ثم قال لا تملكوا رقبة كافرة فان لا
جامع هنا متعقد على ان تقييد النهي بالكافرة توجب
تقييد العتق في الظهار بنفي الكفر لامتناع الجمع بينهما
ولذلك قال واضح اى تقييد الرقبة المطلقة بالمسلمة واما
ان لم يختلف الحكمان فالسببان اما ان يتحدا او يختلفا
فان اتحدا فاما ان يكونا مثبتين او منفيين فان كانا مثبتين
حمل المطلق على المقيد كقوله في الظهار اعتقوا رقبة مؤمنة
اعتقوا رقبة ويكون هذا الحمل بيانا للرقبة المطلقة لا نسخًا
للاطلاق وقيل ان تأخر المقيد فهو نسخ والدليل على
الحمل مطلقا انه جمع بينهما في العمل العامل بالمقيد عامل
بهما وليس كذلك العامل المطلق فيكون الاول اولى وايضًا
فانه اذا عمل بالمقيد خرج من عهدة التكليف بيقين
وليس كذلك لو عمل بالمطلق وانما لم يكن هذا الحمل نسخًا

لانه لوكان كذلك لكان تخصيص العام نسخاً له لانه مخالف
له ورد متاخراً عنه ولكان المطلق اذا تاخر عن المقيد
ناسخاً لانه مزيل للخروج عن العهدة لخصوصيه المقيد
كما ان المقيد المتاخر مزيل للخروج عن العهدة باى نوع
وليس كذلك بالاتفاق احتجوا بانه لو كان تقييداً لكان
المراد بلفظ المطلق انما هو المقيد فيكون المراد من لفظ
الرقبة انما هو المؤمنة لان المعنى بكونه بياناً على ما ذهبتم
اليه كونه مبيناً لمراد المتكلم لكن دلالة الرقبة على المؤمنة انما
هو بالمجاز لان المطلق لم يوضع للمقيد واذا كان مجازاً
والاصل عدمه كان ذلك نسخاً لا تقييداً والجواب ان
ما ذكرتموه آت فيما اذا تقدم المقيد على المطلق مع انكم
تحملون المطلق على المقيد ح على ان المقيد بيان فيعود
محذور دلالة المطلق على المقيد مجازاً وايضاً فينتقض
بتقييد الرقبة فى الظهار بالسلامة عن العيوب لان
الرقبة مطلقة فدلالتها على السليمة مجاز والتحقيق فى هذا

ان المطلق دال على عتق اى رقبة كانت فيكون المرجع
بالتقييد الى التخصيص بهذا التحقيق انه نفت الملازمة
اعنى قوله لوكان حمل المطلق على المقيد تقييداً لكان دلالة
المطلق عليه مجازاً ووجه انه فاعهما ان معنى قوله اعتق رقبة
ليس هو الامر برقبة على اى معين فرض من ذلك الجنس يكون
حقيقة ضرورة كون معين من المعينات شخصية بل برقبة من
الرقبات اى برقبة معينة من المعينات لاستحالة وجود المطلق
من غير تشخص ولا شك انه اذا كان معنى قوله اعتق رقبة
من الرقاب الامر بمعين من المعينات سمى تقييداً الا انه
قد اخرج من شياع بوجه واذا كان كذلك فلا نسلم انه مجاز
لان دلالة معين من المعينات مشتركاً بالاشتراك المعنوى بين
جميع المعينات واما اذا كان لحكمان نفيين مثل قوله لا تعتق
مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافراً فانه يعمل بهما بمعنى انه لا تعتق احدهما
بالاختلاف لامكان الجمع من غير تعارض واما اذا اختلف
السبب كقوله فى كفارة الظهار اعتق رقبة وفى القتل اعتق

رقبة مؤمنة فمنهم من حمل المطلق على المقيّد بمعنى ان التقييد لفظا
وهو مذهب الشافعيّ ومنهم من ذهب الى انّ المطلق يُحمل على
المقيّد بالقياس ان تمّت شرايط والّا فلا وهو المنقول عن ظاهرها
ومنهم من منع مطلقا سوآ كان هناكَ جامع أو لا والمذهب
الاوّل عندى باطل فانه لا منافاة بين قوله اعتق رقبة فى
الظهار مهما كانت وبين قوله اعتق رقبة مؤمنة فى القتل واذا
لم يكن التنافى موجودًا لم يكن تقييد احدهما مقتضيًا تقييد
الآخر والمذهب الآخر وهو مذهب ابى حنيفة غير لايق
على اصله وهو القول بالقياس لانه مهما تمّ شرايط القياس
وجب العمل به فاذا فرضنا الشرايط حاصلة فى تقييد المطلق
بما قيّد به المقيّد وجب التقييد عملًا بالقياس واحتجّ اصحابنا
بانه لا دليل على التقييد غير القياس ويلزم منه رفع ما اقتضاه
المطلق من الخروج عن العهدة باىّ نوع كان بالقياس والنصّ
لا ينسخ بالقياس والجواب لا يلزم نسخ النصّ بل تقييده
ببعض مسمّياته وذلك لا يزيد على تخصيص العامّ بالقياس

عندكم

عندكم على محلّ التخصيص قال البيان والمبين ويُطلق البيان
على فعل المبيّن وعلى الدليل وعلى المدلول فكذلك قال
الصيرفى اخراج الشئ من حيّز الاشكال الى حيّز التجلّى و
الوضوح واورد البيان ابتدآ او التجوّز بالحيّز وتكرير الوضوح
وقال القاضى والاكثر الدليل وقال البصرى العلم عن
الدليل والمبين نقيض المجمل ويكون فى مفرد ومركّب وفى
فعل وان لم سبق اجمال اقول البيان يطلق تارة على فعل
المبين وهو العلم الحاصل به ويطلق على الدليل الدالّ على
ذلك العلم ويطلق على المدلول والسبب فيه انّ البيان
يتعلّق بالتعريف لما ليس بمعروفٍ بالدليل فهو لا يخ عن هذه
الثلثة فجعله كلّ قوم باز او احدمنها فذهب الصيرفى ان البيان
هو التعريف فلذلك جعله اخراج الشئ من حيّز الاشكال الى
حيّز التجلّى والوضوح وهو غير جامع فانه لا يدخل فيه البيان
المبتدا وهو الذى يدلّ على الحكم من غير سابقة اجمال وايضًا فهذا
الحدّ قد اشتمل على التجوّز والتكرير اما التجوّز ففى لفظة الحيّز

لانها موضوعة بالحقيقة للمكان المختص بالاجسام واما
التكرير ففي لفظ الوضوح فان التجلي هو الوضوح والتكرير
زيادة لا يجوز ذكرها في الحد وقال القاضي ابو بكر والجمهور
ان البيان هو الدليل وقال ابو عبد الله البصري ان البيان
هو العلم الحاصل عن الدليل واما المبين فانه نقيض المجمل وهو
الذي يدل بظاهره على المعنى المقصود منه سوآء سبقه اجمال
وانضاف اليه بيانه اولم سبقه وهو يقع في المفرد والمركب
والفعل قال مسئلة الجمهور الفعل يكون بيانا لنا انه صلعم بين
الصلوة والحج بالفعل وقوله خذوا عني وصلوا كما يدل عليه
وايضا فان المشاهدة ادل وليس الخبر كالمعاينة قالوا يطول
فتأخر البيان قلنا وقد يطول بالقول ولو سلم فما تأخر للشروع
فيه ولو سلم فلسلوك اقوى البيانين ولو سلم فما تأخر عن وقت
الحاجة اقول المشهور ان الفعل قد يكون بيانا للمجمل وان كان
قد نازع فيه قوم والدليل عليه انه صلعم بين الصلوة والحج
بالفعل ويدل عليه ان قوله صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا

اعني

مناسككم يدل على انه صلعم بين هذين الفعلين بفعل لا يقال
ان البيان وقع بهذا القول لانا نقول ان هذا القول دال
على ان الفعل بيان لا على انه بيان وذلك تؤكد ما ذكرنا
وايضا فلا شك ان دلالة الفعل على الصفة اظهر من دلالة
القول عليه قالوا البيان بالفعل يقتضي الطول فيتأخر البيان
عن وقت الحاجة وهو لا يجوز قلنا قد يكون القول اطول
خصوصا في افعال الصلوة سلمنا ان القول لا يقتضي التأخر
لكن لا نسلم ان الفعل يقتضيه لحصول الشروع فيه سلمنا انه
يقتضي التأخر لكن التأخر لسلوك اقوى البيانين غير ممتنع
سلمنا التأخر لكن التأخر عن وقت الحاجة ممتنع اما التأخر
لا عن وقتها فلا نسلم امتناعه وهو ههنا كذلك قال مسئلة اذا
ورد المجمل قول وفعل فان اتفقا وعرف المتقدم فهو البيان
والثاني تأكيد فان جهل فاحدهما وقيل يتعين غير الارجح
للتقديم لان المرجوح لا يكون تأكيدا واجيب بان المستقل
لا يلزم فيه ذلك فان لم يتفقا كما لو طاف بعد آية الحج طوافين

واما لو طاف بطواف واحد فالمختار القول وفعله ندب او واجب
متقدما او متاخرا لان الجمع اولى ابو الحسين المتقدم بيان
ويلزمه نسخ الفعل متقدما مع امكان الجمع اقول لما بين ان كل
واحد من القول والفعل صالح لان يكون بيانا فرع على ذلك
مسئلة وهي انهما اذا اجتمعا هل يكون البيان بالقول او بالفعل
وتقريره ان يقول الفعل اما ان يكون موافقا للقول او مخالفا
له فان كان موافقا فان عرف المتقدم منهما فالمتقدم بيان
والمتاخر تاكيد له الا ان يكون المتاخر مرجوحا بالنسبة الى
المتقدم فان فيه خلافا لان المرجوح عند قوم لا يؤكد الراجح
والمص جوز ذلك لان كل واحد منهما مستقل بالبيان فجاز
التوكيد وان كان المؤكد مرجوحا واما ان جهل المتقدم فان
احدهما يكون بيانا والاخر تاكيدا على الجملة وان لم نعلمه على
التفصيل الا ان يكون احدهما ارجح فان البيان يكون هو
المرجوح على ما مضى وقد مر قول المص فيه واما ان اختلفا كما
روي انه ص قال بعد اية الحج من قرن حجا الى عمرة فليطف

طوافا

طوافا واحدا وسعى سعيا واحدا وروى عنه ص انه طاف
طوافين وسعى سعيين فقد اختلفوا فيه فذهب المص ان
القول هو البيان ويحمل فعله على انه ندب او على انه واجب
مختص به سوا كان متقدما او متاخرا لان البيان لو كان
هو الفعل لكان القول معطلا ان ورد متاخرا ويكون الفعل
ناسخا ان كان متقدما ولو جعلنا البيان بالقول حصل الجمع
بين مقتضى القول والفعل فيكون اولى وذهب ابو الحسين
البصري الى ان البيان هو المتقدم من القول والفعل كما في
صورة الاتفاق فان كان المتقدم هو الفعل كان الطواف
الثاني واجبا وان كان هو القول لم يكن واجبا والزم المص
ابا الحسين كون الفعل منسوخا بالقول اذا كان الفعل متقدما
والاصل عدم النسخ فاذن الجمع اولى من النسخ وقد امكن فيجب
المصير اليه قال مسئلة المختار ان البيان اقوى والكرخي يلزم
المساواة ابو الحسين يجوز الادنى لنا لو كان مرجوحا لغا الا
في العام اذا خصص والمطلق اذا قيد وفي التساوي التحكم اقول

اختلفوا فى ان البيان هل يجب ان يكون مساويًا للمبين او
يجوز ان اضعف فذهب الكرخى الى وجوب المساواة وذهب
ابو الحسين البصرى الى انه يجوز ان يكون ادنى وذهب المصـ
الى ان البيان يكون اقوى من المبين وقد فصل آخرون
فقالوا ان كان البيان للمجمل كفى فى تعيين احد محتمليه ادنى
ما يفيد الترجيح وان كان البيان للعام او للمطلق فلا بد
وان يكون اقوى ودليل المصـ انما ينهض بهذا القول لانه
قال لو كان البيان مرجوحًا لزم الغاء الاقوى فى العام اذا
خصص وفى المطلق اذا قيد والغاء الاقوى والعمل بالاضعف
باطل فهذا انما يدل على المذهب المفصل ورد المصـ على الكرخى
بان البيان لو كان مساويًا للمبين لكان تخصيص احدهما بكونه
والآخر بكونه مبينًا تحكمًا من غير دليل **قال** مسئلة تأخير البيان عن
وقت الحاجة ممتنع الا عند مجوز تكليف ما لا يطاق والى وقت
الحاجة يجوز والصيرفى والحنابلة ممتنع والكرخى ممتنع فى غير المجمل
وابو الحسين مثله وفى الاجمال لا التفصيل مثل هذا العموم مخصوص

والمطلق

والمطلق مقيد والحكم سينسخ الجبائى ممتنع فى غير النسخ لنا فان
لله خمسه الى القربى ثم بين ان السلب للقاتل اما عمومًا
واما براى الامام وان ذوى القربى بنو هاشم دون
بنى امية وبنى نوفل ولم ينقل اقتران اجمالى مع ان الاصل
عدمه وايضًا اقيموا الصلوة ثم بين جبرئيل والرسول وكذلك
السرقة ثم بين على تدريج وايضًا فان جبرئيل قال اقرأ قال
وما اقرأ وكرر ثلثا ثم قال اقرأ باسم ربك واعترض بانه
متروك الظاهر لان الفور يمنع تأخيره والتراخى يفيد
جوازه فى الزمن الثانى فيمتنع تأخيره واجيب بان الامر
قبل البيان لا يجب به شئ وذلك كثير **اقول** اتفق الجمهور من
العقلاء على انه يمتنع تأخير البيان عن وقت الحاجة وجوزه
القائلون بجواز تكليف ما لا يطاق واما تأخير البيان الى
وقت الحاجة فجوزه الجمهور من الاشعرية وجماعة من اصحاب
ابى حنيفة وذهب ابو بكر الصيرفى وابو اسحق والحنابلة وبعض
الحنفية الى انه يمتنع وذهب الكرخى وجماعة من الفقهاء الى انه

يجوز تأخير بيان المجمل دون غيره واما ابو الحسين البصرى
فانه فصل ههنا وقال كل ما له ظاهر استعمل فى غيره فانه
لا يجوز تأخير بيانه الاجمالى ولم يوجب التفصيل واما
ما ليس له ظاهر فانه يجوز تأخير البيانين فيه مثال الاول
العام اذا خصص والحكم اذا نسخ والمطلق اذا قيد
فان ظاهر العام انه غير مخصص وظاهر الحكم انه غير منسوخ و
ظاهر المطلق انه غير مقيد فاذا استعمل فى هذه وجب ان
يبين اجمالا وهو ان نقول العام مخصوص والحكم منسوخ
ومطلق مقيد ولا يجب بيان الباقى ولا مدة النسخ
ومثال الثانى المجمل فانه لا دلالة له ظاهرة له فلا يجب بيانه
الا وقت الحاجة واما الجبائيان والقاضى عبد الجبار فقد
اوجبوا البيان الا فى النسخ واحتج المص على جواز التأخير
مطلقا بوجوه الاول قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شئ فان
لله خمسه وللرسول ولذى القربى الاية وهذا عام فى كل
ما يغنم اى مطلقا ثم ان النبى ص بين ان السلب للقاتل

اما

اما بالعموم المستفاد من كون الغنيمة للقاتل واما براى
الامام وايضا بين ان ذوى القربى بنو هاشم دون بنى
امية وبنى نوفل فلما سئل عن ذلك قال انا وبنو المطلب
لم نفترق فى جاهلية ولا اسلام ولم نزل هكذا وشبك
بين اصابعه ولم ينقل اقتران البيان الاجمالى وايضا
فالاصل عدمه فهذا يبطل مذهب ابى الحسين الثانى
ان الله تعالى امرنا بقوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة
وكذلك قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
وهذه آيات مجملة وعامة ثم ان النبى ص وجبرئيل بينا
ذلك للمكلفين بعد نزول الخطاب على التدريج الثالث
ان جبرئيل فى ابتداء الوحى نزل الى الرسول ص وقال
له اقراء قال وما اقراء قال اقراء قال وما اقراء قال اقراء وما
اقراء كرر ثلثا قال اقراء باسم ربك الذى خلق وهذا
يدل على جواز تأخير البيان لا يقال ان هذا متروك الظاهر
لان الامر المطلق اقتضى الوجوب على الفور امتنع تأخير

بيانه لانه تأخير للبيان عن وقت الحاجة او الوجوب
على التراخي فيمتنع تأخير البيان لانه يفيد جواز الفعل في
الزمن الثاني من الأمر قطعًا فتأخير البيان عن ذلك الزمان
تأخير عن وقت الحاجة الأمر لا يخلو عن الفور والتراخي
فعلم انه لا يجوز حمله على الظاهر فلا يجوز التمسك به لانا
نقول هذا ابتنا على ان الأمر قبل البيان يجب به شيء اما على
الفور او على التراخي ونحن نمنع ذلك بل انما يجب بعد البيان
وهذا كثير النظاير كقول السيد لعبده افعل قال واستدل
بقوله ان تذبحوا بقرة وكانت معينة بدليل تعينها بسؤالهم
مؤخرًا وبدليل انه لم يؤمر بمجدد وبدليل المطابقة لما ذبح وقد
يمنع التعين فلم يتأخر بيان بدليل نفره وهو ظاهر وبدليل
قول ابن عباس لو ذبحوا بقرة ما لاجزأتهم وبدليل وما كادوا
يفعلون التأخير واستدل بقوله انكم وما تعبدون ابن الزبعرى قد عبدت نقال
الملائكة والمسيح فنزل ان الذين سبقت واجيب بان ما لما لا يعقل
ويزول ان الذين سبقت زيادة بيان لجهل المعترض مع كونه

جزا او استدل بانه لو كان ممتنعًا لكان لذاته او لغيره بضرورة
او نظر وهما منتفيان وعورض لو كان جائزًا الى آخره اقول
ان جماعة من الاصوليين القائلين لجواز تأخير البيان
الى وقت الحاجة كالغزالي وغيره استدلوا على قولهم بوجوه
استضعفها المصنف الاول قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا
بقرة امرهم بذبح بقرة معينة ولم يكن مبينة ودليل الصغرى انهم
لما سألوا عن المأمور به عينها الله تعالى وقال انها بقرة لا فارض
ولا بكر عوان بين ذلك ثم سألوا زيادة البيان فقال انها
بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين ثم سألوا زيادة البيان
فقال انها بقرة لا ذلول تثير الارض فعود الضمير في كل آية
اليها دليل على اذا لم يكن معينة لم يطلبوا التبيين تعينها وايضًا
ولو لم يكن معينة لكان المأمور به في الآية الثانية غير المأمور به
في الآية الاولى وذلك باطل اجماعًا وايضًا لما طابق الامر
ما ذبحوه دل على الاتحاد والتعين واما الكبرى فظاهرة لانها
لو كانت مبينة لكان السؤال عبثًا واعترض المصنف وغيره على

هذه الدلالة تمنع التعيّن والدليل عليه انه أمر بذبح بقرة
وهي لفظ نكرة غير دالّة على التعيّن واذا لم يكن دالّة على
التعيّن لم يكن فيه تأخير البيان وايضًا قال ابن عباس لو ذبحوا
آية بقرة كانت لاجزأتهم ولكنهم شدّدوا في السّؤال فشدّد الله
عليهم وذلك دليل على عدم التعيين لان طلب زيادة البيان
ليس بتشديد وايضًا لو كانوا مأمورين بذبح البقرة المعيّنة
لما استحقّوا التعنيف على طلب البيان لكنّ الله عنّفهم بقوله
فذبحوها وما كادوا يفعلون فعلم من ذلك انهم انما امروا
بذبح بقرة مطلقة ويمكن الجواب عن الاوّل بان البقرة
وان كانت مطلقة في ظاهر اللفظ الا ان المراد غير الظاهر
وهذا لا يمنع ما ذكروه بل هو احدى مقدّماتهم التي استدلّوا
بها على جواز تأخير البيان وعن الثاني بانه خبر واحد وعن
الثالث بانه ليس فيه دلالة على العنف ولئن كان دالًّا
عليه الا انه ليس فيه دلالة على انهم استحقّوا التعنيف لاجل
تفريطهم في اوّل القصة بل يجوز ان يكونوا قد استحقّوا التعنيف
لاجل

لاجل انهم فرّطوا في الفعل بعد حصول البيان التّام الثاني
لمّا نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنّم انتم
لها واردون قال ابن الزبعرى لاخصمنّ محمدًا ثم قال قد عبدت
الملائكة والمسيح فتوقّف الرّسول صلى الله عليه وسلم في الجواب الى ان
نزل قوله انّ الذين سبقت لهم منّا الحسنى فخصّصت الآية
الاولى واجاب المصنف بانّ الآية الاولى ليست عامّة في الملائكة
والمسيح وغيرهم لانّ ما موضوعة لما لا يعقل والملائكة
والمسيح غير داخلين تحتها ونزول قوله تعالى انّ الذين سبقت
لهم منّا الحسنى ليس مخصّصًا لذلك العموم بل هو زيادة بيان
لجهل المعترض مع انه خبر اي قول ابن الزبعرى من الآحاد
والمسئلة علمية فلا يجوز اثباتها به وليس فيه دلالة على التخصيص
الثالث انّ تأخير البيان الى وقت الحاجة لو كان ممتنعًا
لكان امتناعه امّا ان يكون لذاته او لغيره وعلى كلا التقديرين
فامّا ان يعلم ذلك بالضرورة او بالنظر والقسمان باطلان
فلا امتناع والاعتراض المعارضة فانّا نقول لو كان جائزًا

١

فاما ان يعرف بضرورة العقل او بنظره والقسمان باطلان فلا
جواز ولا اولوية قال المانع بيان الظاهر لو جاز لكان
الى مدة معينة وهو تحكم ولم نقل به او الى الابد فيلزم المحذور
واجيب الى معينة عند الله وهو وقت التكليف قالوا لو جاز
لكان مفهما لانه مخاطب فيستلزمه وظاهره جهالة والباطن
معتذر واجيب بجريه فى النسخ لظهوره فى الدوام وبانه
نفهم الظاهر مع تجويزه التخصيص عند الحاجة فلا جهالة
ولا احاله عبد الجبار تأخر بيان المجمل مخل بفعل العبادة
فى وقتها للجهل بصفتها بخلاف النسخ واجيب بانه فى وقتها وقت
سالها قالوا لو جاز تأخر بيان المجمل لجاز الخطاب بالمهمل
لم يبين مراده واجيب بانه يفيد انه مخاطب باحد مدلولاته
فيطيع ويعصى بالعزم بخلاف الآخر وقال تأخر بيان التخصيص
لوجب الشك فى كل شخص بخلاف النسخ واجيب بان ذلك
على البدل وفى النسخ يوجب الشك فى الجميع مكان اجدر
اقول احتج المانع من تأخر البيان فيما له ظاهر بانه لو جاز

التأخر

التأخر لكان اما الى مدة معينة او الى الابد والاول
باطل لانه تحكم فان تخصيص تلك المدة بذلك المعين
تخصيص من غير مخصص والثانى باطل لانه يلزم تكليف
ما لا يطاق والجواب لم لا يجوز التاخر الى مدة معينة معلومة
لله تعالى وهو وقت الحاجة واحتجوا ايضا بانه لو كان التاخر
جائزا لزم المحال لان المخاطب مفهم لما خاطب به والا
لكان الخطاب عبثا واذا كان الفهم لا بد منه فنقول الظاهر
غير مراد وهو المفهوم فالحمل عليه جهالة وغير الظاهر غير معلوم
فالحمل عليه متعذر والجواب المعارضة بالنسخ فانه يفهم منه الدوام
ومع ذلك فلا يجب بيان ان الحكم منسوخ وايضا فانا نفهم الظاهر
مع تجويز التخصيص عند الحاجة ولا يلزم الجهل فان الجهل لازم
من الجزم بان المراد هو الظاهر والاول غير وارد على ابى
الحسين واحتج عبد الجبار بان تاخر البيان فى المجمل مخل
بفعل العبادة فى وقتها للجهل بصفتها واما النسخ فان
صفة الفعل مبينة فجاز التاخر فيه دون الاول واجاب المصنف

بان فيه مغالطة لان وقت العبادة هو وقت بيانها لا وقت
بيانها الأمر بها فقوله تأخير البيان بالمجمل يقتضي الاخلال بالفعل
فى وقته غير صحيح واحتجوا ايضاً على امتناع تأخير بيان المجمل بانه
لو جاز تأخيره لجاز الخطاب بالمهمل لان المجمل لا يفهم منه شيء
فيكون كالمهمل والتالى باطل اتفاقاً فالمقدم مثله واجاب
بالفرق بين الخطاب بالمهمل والخطاب بالمجمل بان الخطاب
بالمجمل يفهم منه المخاطب باحد محتملاته فتطمئن نفسه على الطاعة
او المعصية فيحصل له الثواب او العقاب بذلك وهذا من اعظم
فوائد التكليف بخلاف المهمل الذى لا يفهم منه شيء البتة واحتجوا
على المنع من جواز تأخير التخصيص بان تأخيره يوجب الشك فى
كل شخص شخص انه هل هو مأمور ام لا بخلاف النسخ واجاب
بان الشك الحاصل من جواز تأخير التخصيص اقل من الشك
الحاصل من جواز تأخير النسخ لان الشك هناك انما هو شك
فى كل شخص على البدل بخلاف الشك فى النسخ فانه يقتضى الشك
فى الكل فكان جواز تأخير التخصيص اولى قال مسئلة المختار على المنع

جواز تأخيره صلعم تبليغ الحكم الى وقت الحاجة للقطع بانه لا يلزم منه
محال ولعل فيه مصلحة قالوا ابلغ ما انزل اليك واجيب بعد كونه
للوجوب والفور انه للقرآن اقول هذه المسئلة من تفاريع المسئلة
الاولى والقائلون بانه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب
اختلفوا فى جواز تأخير التبليغ من الرسول ص والمصنف اختار
تفريعاً على هذا القول انه يجوز تأخير تبليغه صلعم الى وقت الحاجة
واستدل بان التأخير لا يستلزم المحال فكان ممكناً اما الاول
فلان الاستحالة ليست ذاتية قطعاً ولا حاصلة بالغير لان الاصل
عدمه واما الثانى فظاهر ايضاً فانه يجوز ان يكون فى التأخير
مصلحة لا نعلمها وعلى هذا التقدير يجوز التأخير احتج المانع بقوله
تعـ يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك امره بتبليغ ما انزل اليه
فلو اخره لم يقع الامتثال واجاب المصنف بوجوه احدها المنع
من كون الأمر للوجوب الثانى المنع من كونه للفور الثالث
المراد بالمنزل ههنا هو القرآن وذلك لا يستلزم تبليغ جميع
الاحكام قال مسئلة المختار على المنع جواز تأخير اسماع المخصص

الموجود لنا انه اقرب من تأخره مع العدم وايضًا فان فاطمة
عليها السلم سمعت يوصيكم الله ولم يسمع نحن معاشر الانبيا
وسمعوا اقتلوا المشركين ولم يسمع الاكثر سنوا بهم سنة اهل
الكتاب الا بعد حين اقول هذا تفريع ثان على القول بالمنع
من جواز التأخر وهو انه يجوز اسماع العام من دون اسماع
المخصص الموجود ام لا اما القايلون بجواز التأخر في البيان
فانهم يقولون باولوية التأخر ههنا واما المانعون فقد
اختلفوا والمص اختار تفريعًا على القول بالمنع انه يجوز تأخره
واستدل بان تاخر الاسماع اقرب من تأخر البيان به
وقد بين جواز تأخره البيان وايضًا فان فاطمة عليها السلم
سمعت يوصيكم الله في اولادكم ولم تسمع الخبر الذى نقله ابو بكر
فيه وهو قوله نحن معاشر الانبياء لا يورث وسمع الصحابة
قوله تع اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ولم يسمع الاكثر منهم
قوله ص في المجوس سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد زمان
طويل قال مسئلة المختار على التحويز جواز بعض لنا ان المشركين

بين فيه الذمى ثم العبد ثم المرأة بتدريج وانه الميراث
بين صلعم القاتل والكافر بتدريج قالوا توهم الوجوب
في الباقى وهو تجهيل قلنا اذا اجاز ابهام الجميع فبعضه اولى
اقول هذا تفريع على القول بجواز تأخر البيان وهو انه
هل يجوز اسماع بعض المخصص وتأخر البعض الآخر منع
منه قوم واستدل المص بان آية المشركين بين صلعم فيه الذمي
ثم العبد ثم المرأة على التدريج وآية الميراث بين صلعم
القاتل والكافر بتدريج قالوا تاخر البعض توهم الوجوب
في الباقى فيكون خطا لانه جهالة والجواب ان هذا التفريع
انما هو على القول بجواز تأخر البيان فاذا اجاز تأخر اسماع
كل المخصصات فلان يجوز اسماع البعض وتأخر الباقى
اولى قال مسئلة تمنع العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص
اجماعًا والاكثر يكفى بحث يغلب انتفاؤه القاضى لابد
من القطع بانتفائه كذلك كل دليل مع معارضة لنا لو شرط
لبطل العمل بالاكثر يكفى بحث قالوا اما كثر البحث فيه يفيد العادة

القطع والا فيجب المجتهد نفيه لانه لو اريد لاطلع عليه ومنعا واسند بانه يجد ما يرجع به اقول نقل هنا الاجماع على انه لا يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص وقد رأيت بعض الاصوليين نقل عن ابى بكر الصيرفى جوازا العمل به ابتداء ما لم يظهر مخصصه والجمهور انه يكفى فى العمل بالعام البحث الموجب للظن بانتفاء المخصص وقال القاضى ابوبكر انه لا بد من القطع بانتفاء المخصص وكذلك كل دليل مع معارضه واستدل المصنف على ابطال قول القاضى بانه لو اشترط القطع بطل العمل باكثر العمومات لعدم القطع بانتفاء المخصصات لها والتالى باطل فالمقدم مثله قال القاضى القطع هنا ممكن لان ما كثر البحث فيه العلماء زمانا طويلا مع عدم اطلاعهم على المخصص يفيد القطع بانتفائه عادة والا فيجب المجتهد فيه مع عدمه يفيد القطع بعدمه لانه لو اريد المخصص لنصب الله عليه دليلا ولو نصب عليه دليلا لاطلع عليه المجتهد فلما لم يظفر بالمخصص دل على انتفائه والوجهان ممنوعان وسند المنع ان المجتهد بعد مدة قد يعثر على الحكم ثم يجد ما يرجع به عن ذلك

لحكم

لحكم فلو كان البحث موجب الانتفا لما رجع لدليل ظهر له قال المجمل المجموع وفى الاصطلاح ما لم يتضح دلالته وقيل اللفظ الذى لا يفهم منه عند الاطلاق شئ ولا يطرد بالمهمل والمستحيل ولا ينعكس لجواز فهم احد المحامل والفعل المجمل كقيام من الركعة لاحتمال الجواز والسهو ابو الحسين ما لا يمكن معرفة المراد منه ويرد المشترك المبين والمجاز المراد بين او لم يبين وقد يكون فى مفرد بالاصالة وبالاعلال كالمختار وفى مركب مثل او يعفو وفى مرجع الضمير وفى مرجع الصفة كطبيب ماهر وفى تعدد المجاز بعد منع الحقيقة اقول المجمل يطلق فى اللغة على المجموع واما فى الاصطلاح فقد اختلفوا فى تعريفه فالذى ارتضاه المصنف انه الذى لم تتضح دلالته ويدخل فيه اللفظ والفعل معا وقال قوم ان المجمل هو اللفظ الذى لا يفهم منه عند الاطلاق شئ وهذا الحد ينتقض طردا وعكسا اما الطرد فان المهمل يصدق عليه انه لا يفهم منه عند الاطلاق شئ وليس بمجمل وكذلك المستحيل فانه ليس بشئ فاللفظ الدال عليه لا يفهم منه شئ مع انه ليس

بمجمل واما العكس فالمجمل قد يفهم منه احد محامله فقد صدق
المحدود دون الحد وكذلك الفعل المجمل كما اذا نقل انه قام من
الركعة الثانية فان هذا الفعل مجمل لانه يحتمل ان يكون القيام
عن سهو وعن جواز القيام وليس بلفظ فلا يصدق عليه
الحد وقد حده ابو الحسين البصري بانه الذي لا يمكن معرفة
المراد منه اى من نفسه واحترز بذلك عن المجمل المبين فانه يمكن
معرفة المراد منه بالبيان لا من نفسه ويرد عليه المشترك المبين فانه
لا يمكن معرفة المراد من نفسه بل بواسطة البيان مع انه ليس
بمجمل وقيد المشترك بالمبين لانه بدون البيان مجمل لجواز ان
فانه ليس بمجمل سواء بين او لم يبين واعلم ان الاجمال قد يكون في
مفرد اما بالاصالة كالعين المشتركة بين معانيها واما بالاعلال
كالمختار الصالح للفاعل والمفعول وانما صلح لهما بواسطة الاعلال
وقد يكون في مركب مثل قوله تعالى الا ان يعفون او يعفو الذي
بيده عقدة النكاح وقد يكون في مرجع الضمير كقولنا كل ما يعلمه
الحكيم فهو كما يعلمه فانه تارة ترجع الى العلم وتارة الى العلم وقد يكون

في مرجع

في مرجع الصفة كقولنا زيد طبيب ماهر فان ماهرا قد يرجع الى
الطبيب وقد يرجع الى زيد ويتفاوت المعنى باعتبارهما وقد يكون
الاجمال في المجاز المتعدد بعد المنع من الحمل على الحقيقة قال
مسئلة لا اجمال في نحو حرمت عليكم الميتة وامهاتكم خلافا للكرخي
والبصري لنا القطع بالاستقراء ان العرف الفعل المقصود منه
قالوا ما اوجب للضرورة يقدر بقدرها ولا يضمر الجميع والبعض غير
متضح اجيب بما تقدم اقول ذهب المحققون الى انه لا اجمال في
قوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم وقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم
وبناتكم وبالجملة لا اجمال في اضافة التحريم الى الاعيان وذهب
ابو الحسن الكرخي وابو عبد الله البصري الى انه مجمل حجة الجمهور ان
القطع حاصل بكون التحريم اذا اضيف الى الاعيان كان العرف
قاضيا فيه بتحريم المعنى المقصود منه مثلا الفعل المقصود من الميتة
هو الاكل فالتحريم المضاف اليها يكون بالحقيقة مضافا الى تناولها
والفعل المقصود من الامهات والاخوات هو النكاح فالتحريم المضاف
اليهن يكون مضافا الى نكاحهن وح لا اجمال احتج المخالف

بان الاضمار ههنا لابدّ منه لاستحالة اضافة التحريم الى الاعيان
واذا كان الاضمار لابدّ منه تقيّد الاضمار بقدر الضرورة اليه
ولا يتعدّى محلّ الحاجة وبالبعض كفاية فلا يجوز اضمار الجميع
فتعيّن اضمار البعض والبعض غير متضح فتحقق الاجمال والجواب
لا نسلّم عدم ايضاح البعض بل هو متضح لما تقدّم من قضاء العادة
قال مسئلة لا اجمال في نحو قوله تع وامسحوا برؤسكم لنا ان لم
يثبت في مثله عرف في بعض كمالك والقاضي وابن جنّي فلا اجمال
وان ثبت كالشافعيّ وعبد الجبّار وابي الحسين فلا اجمال قالوا العرف
في نحو مسحت بالمنديل البعض قلنا لانه آلة بخلاف مسحت بوجهي
فامّا الباء للتبعيض فضعيف اقول ذهب المحقّقون الى انّ
قوله تع وامسحوا برؤسكم ليس بمجمل وذهب شذوذ الى اجماله
واعلم ان الناس اختلفوا ههنا فذهب قوم الى ان ادخال
البا على الفعل المتعدّى بنفسه لا يقتضي التبعيض عرفا وهو
مذهب مالك والقاضي وابن جنّي والشيعة وذهب آخرون
الى انه يقتضيه وهو مذهب الشافعيّ وعبد الجبّار وابي الحسين

البصريّ

البصريّ واعلم انّ على كلّ واحد من هذين القولين لا اجمال
امّا اذا ثبت انّ العرف يقتضي التبعيض فلا اجمال ح لانّ دلالة
العرف ظاهرة وامّا اذا لم يثبت فلا اجمال ايضًا لانّ الاصل
وجوب مسح جميع الرأس ولا معارض له احتجّ المخالف بان العرف
يقتضي الفرق بين قولنا مسحت بالمنديل وبين قولنا مسحت
المنديل فانّ الاوّل يقتضي التبعيض دون الثاني والجواب
ان المنديل آلة فيظهر فيه الفرق بخلاف مسحت بوجهي فانا لا
نسلّم انه يقتضي التبعيض واعلم ان الشافعيّ نقل عنه انّ البا ههنا
للتبعيض واستضعف المص ذلك من حيث انه لم ينقل عن العرب
قال مسئلة لا اجمال في نحو رفع عن امّتي الخطاء والنسيان خلافا
لابي الحسين والبصريّ لنا العرف في مثله قبل الشرع المؤاخذة
والعقاب ولم يسقط الضمان امّا انه ليس بعقاب او تخصيصًا
لعموم الخبر فلا اجمال قالوا واجيب بما تقدّم في الميتة اقول اختلفوا
في مثل قوله ص رفع عن امّتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه فقال
قوم انه مجمل وهو مذهب ابي الحسين وابي عبد الله البصريّ وقال

آخرون انه ليس مجمل وهو الحق والدليل عليه ان مثل هذا ظاهر
فى رفع المؤاخذة والعقاب باستقرآء العرف قبل الشرع فلا
اجمال ح لا يقال ان الخاطى والناسى يلحقهما الضمان وهو
من انواع العقاب والمواخذة لانا نقول لا نسلم انه عقاب
سلمنا لكن وجوب الضمان يكون مخصصًا لعموم رفع العقاب
والمواخذة واحتج المخالف بان اخباره م برفع الخطأ والنسيان
عن الامة لا يراد منه الحقيقة لوجودهما قطعًا فلا بد من اضمار وليس
بعض الانواع اولى من الباقى ولا يجوز اضمار الجميع لان ما اوجب
للضرورة مقيد بقدرها فتحقق الاجمال ح فالجواب لا نسلم عدم
الاولوية وبيانه ما تقدم فى مسئلة ميه من العرف قال مسئلة لا
اجمال فى نحو لا صلوة الا بطهور خلافًا للقاضى لنا ان ثبت
عرف شرعى فى الصحيح فلا اجمال والا فالعرف فى مثله نفى
الفائدة مثل لا علم الا ما نفع فلا اجمال ولو قدر انتفاؤهما
فالاولى نفى الصحة لانه يصير كالعدم فكان اقرب الى الحقيقة
المتعذرة فان قيل اثبات اللغة بالترجيح قلنا اثبات المجاز

بالعرف

بالعرف فى مثله قالوا العرف شرعى مختلف فى الكمال والصحة
قلنا مختلف للاختلاف ولو سلم فلا استوآء الترجيح بما ذكرناه
اقول اختلفوا فى مثل قوله م لا صلوة الا بطهور فقال القاضى
ابو بكر انه مجمل وقال الجمهور انه ليس بمجمل وهو الحق والدليل
عليه ان يقول العرف الشرعى قاض فى مثل نفى هذه الحقايق
الشرعية بنفى صحتها سلمنا انه لا عرف شرعى فيه لكن العرف
المشهور بين الناس فى مثل نفى هذه الاشياء انما هو نفى فائدتها
كقولهم لا علم الا ما نفع سلمنا انتفآ العرفين لكن نقول لا بد
ههنا من المجاز لتحقق مسمى الصلوة واولى المجاز ههنا
صرف النفى الى الصحة وبيان الاولوية ان حقيقة اللفظ
هى نفى الصلوة وعدمها واقرب مجاز اليها هى نفى الصحة
لانه مساو للعدم وعلى كل تقدير لا اجمال فان قيل هذا
اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل لان اللغة وضعية
منقولة قلنا لا نسلم انه اثبات اللغة بل هو اثبات اولوية
بعض المجازات بالعرف فى مثله قالوا العرف الشرعى مختلف

فى الكمال والصحة اى متردد بينهما على السواء فان قيل ان العرف الشرعى فى مثل هذه الاشياء يقتضى نفى الصحة ١٢

ونفى الكمال والجواب لانسلّم تردّد اللفظ بين نفى الكمال ونفى الصحّة عند
لعرف الشرع لان عرف الشرع فى مثل هذا النفى نفى الحقيقة الشرعية
بل التردّد فيه انما هو لاختلاف الفقهآء فى تقديره سلّمنا
التردّد لكن لانسلّم الاستوآء بين نفى الكمال ونفى الصحّة بل
الرجحان لنفى الصحّة لقربه من المعدوم على ما بيّنا ه قال سيّد لا
اجمال فى نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لنا انّ اليد
الى المنكب حقيقة فيصحّ بعض اليد لما دونه والقطع ابانة المتّصل
فلا اجمال واستدلّ لو كان مشتركا فى الكوع والمنكب والمرفق لزم
الاجمال اجيب بانه لو لم يكن يلزم المجاز واستدلّ يحتمل الاشتراك
والتواطؤ وحقيقة احدهما ووقوع واحد من اثنين اقرب
من واحد معيّن واجيب اثبات اللغة بالترجيح وبانه لا يكون
مجمل ابدًا قالوا مطلق اليد على الثلث والقطع على الابانة وعلى
الجرح فثبت الاجمال قلنا لا اجمال مع الظهور اقول ذهب بعض
الاصوليّين الى انّ آية السرقة مجمل فى اليد والقطع والمحقّقون
على خلافه والدليل عليه ان اليد حقيقة فى العضو المخصوص

من

من الانامل الى المنكب ولهذا اصحّ اطلاق بعض اليد على
ما دون المنكب ولو كانت اليد يطلق على البعض حقيقة لما صحّ
اطلاق بعض اليد عليه وامّا القطع فانه حقيقة فى ابانة المتّصل
وعلى هذا التقدير لا اجمال فيهما واستدلّ بعضهم على
نفى الاجمال هنا بان اليد لو كانت موضوعة للعضو من
الانامل الى المنكب والى الكوع والى المرفق على سبيل الحقيقة
لزم الاشتراك والاصل عدمه فلا اجمال والجواب المعارضة
بان يقول لو لم يكن موضوعًا للثلث على سبيل الاشتراك لزم
المجاز وهو خلاف الاصل قال هؤلاء يحتمل ان يكون اليد
موضوعًا للثلث على سبيل الاشتراك وان يكون موضوعًا للقدر
المشترك بينها وان يكون حقيقة فى احدها مجازًا فى الآخر
فهذه احتمالات ثلثة ولا شكّ فى ان وقوع احتمال واحد معيّن
ابعد من وقوع احتمالين لكن الاجمال انما يلزم على تقدير ان
يكون اللفظ مشتركًا والجواب ان هذا اثبات اللغة اعنى
كون اليد متواطيا او حقيقة فى واحد ومجازًا فى آخر بالترجيح

اعنی یکون وقوع احتمالین اغلب علی الظن من وقوع واحد
منهما بعینه وهو باطل بالاتفاق وایض فهذ الذی ذکرتموه
لوکان صحیحًا لزم ابطال کل مجمل لانسحاب ماذکرتموه فیه
قال مسئلة المختار ان اللفظ لمعنی تارة ولمعنیین اخری
من غیر ظهور مجمل لنا انه معناه قالوا یظهر فی المعنیین لتکثیر
الفائدة قلنا اثبات اللغة بالترجیح ولو سلم عورض بان
الحقایق لمعنی واحد اکثر فکان اظهر قالوا یحتمل الثلث کالتردد
اقول اختلفوا فی اللفظ الوارد من الشرع اذا امکن حمله
علی مایفید معنی واحدًا تارة وعلی مایمکن حمله علی معنیین اخری
من غیر ظهور لاحد المحملین هل یکون مجملاً ام لا ذهب الا
کثرون الی انه لیس بمجمل وذهب الغزالی وغیره الی انه مجمل
وهو اختیار المص واحتج علیه بان اللفظ ههنا یمکن حمله علی
معنی واحدٍ وعلی معنیین ولیس هناک ظهور لاحد المحملین
علی الآخر فیکون مجملا ان معنی المجمل هو هذا احتج المخالف
وجهان الاول ان حمله علی المعنیین اولی من حمله علی المعنی

الواحد ضرورة کونه اکثر فائدة وحمل کلام الشارع علی ماهو
اکثر فائدة اولی ومع الظهور لا اجمال والجواب ان هذا اثبات
اللغة بالترجیح لانه استدلال علی ظهوره فی المعنیین لکونه
اکثر فائدة سلمنا لکن معارضه بان الحقایق ای الفاظ الموضوعة
علی معانیها بالحقیقة انما وضعت لمعنی واحد فی الاغلب والحمل
علی الاغلب اولی فکان ظاهرًا فی المعنی الواحد الثانی یحتمل
ان یکون اللفظ موضوعًا للمعنی الواحد وللمعنیین علی سبیل الا
شتراک ویحتمل التواطؤ ویحتمل ان یکون حقیقة فی احدهما مجازًا
فی الآخر والاشتراک لازم علی تقدیر وقوع واحد من الثلث ولا
شک فی ان وقوع واحد من اثنین اقرب کما مر فی السارق والجواب
ما تقدم قال مسئلة ماله محمل لغوی ومحمل فی حکم شرعی مثل الطواف
بالبیت صلوة لیس بمجمل لنا عرف الشارع تعریف الاحکام ولم
یبعث لتعریف اللغة قالوا یصلح لهما ولم یتضح لهما قلنا یتضح بما
ذکرناه اقول اختلفوا فی اللفظ الوارد من الشرع اذا امکن حمله علی
معنی لغوی وحمله علی حکم شرعی متجدد هل یکون مجملا او لا ذهب

جماعة من الاصوليين الى انه مجمل وهو اختيار الغزالى وبعض
الامامية وذهب آخرون الى انه ليس بمجمل بل هو ظاهر فى الحكم
الشرعى وهو اختيار المص مثاله قوله الطواف بالبيت صلوة فانه
يحتمل ان يكون المراد منه انه كالصلوة فى افتقاره الى الطهارة
ويحتمل ان يكون المراد ان الطواف صلوة لغوية لاشتماله
على الدعا واحتج عليه بان المعهود من الشرع انما هو تعريف
الاحكام ولم يبعث لتعريف اللغة فكان اللفظ الصادر عنه
ظاهرا فى الحكم الشرعى المتجدد واحتج المخالف بان هذا
اللفظ صالح للمعنى اللغوى والشرعى لان المفهوم من الشارع
استعمال الفاظ فى معانيها اللغوية فى الاغلب وهذا مع ما
ذكرتم دال على الاجمال وكونه غير متضح فى احد المعنيين والجواب
لا نسلم عدم الاتضاح بل الحكم الشرعى للزومه صحته فاجيب
ليس معنى الشرعى الصحيح والا لزم فى دعى الصلوة الا
جمال الرابع فى النهى تعذر الشرعى للزوم صحته كبيع الحر والخمر
واجيب بما تقدم وبان دعى الصلوة اللغوى وهو باطل

اقول

اقول القائلون بالاسما الشرعيه اختلفوا فى انه اذا ورد
لفظ له مسمى لغوى ومسمى شرعى هل يكون مجملا ام لا ذهب
القاضى ابوبكر تفريعا على القول بها الى انها مجملة وذهب
بعض الحنفية والشافعية الى انه غير مجمل وهو اختيار المص
وقال الغزالى ان ورد فى الاثبات حمل على الشرعى كقوله ص
لعايشه لما سألها هل عندك شئ فقالت لا انى لصايم
اذا فانه يحتمل الصوم الشرعى ومطلق الامساك الا ان
الاول اظهر وان ورد فى النفى كنهيه عن صوم النحر فهو
مجمل وذهب آخرون الى انه فى الاثبات ظاهر فى
المسمى الشرعى وفى النفى ظاهر فى اللغوى احتج المص
بان عرف الشارع يقتضى بظهور اللفظ فى المسمى الشرعى
لما مر فلا اجمال ح احتج القائلون بالاجمال بانه صالح
للغوى والشرعى على ما مر والجواب قد تقدم واحتج الغزالى
بان اللفظ فى النهى يتعذر حمله على المعنى الشرعى والا لزم
صحة الفعل وهو الصلوة مثلا ضرورة استلزام النهى الصحة

اذ الممتنع بتحيل النهى عنه والجواب ليس معنى الصوم الشرعى
الصوم الصحيح بل الامساك مع الهيآت المخصوصة ولو كان الصوم
الشرعى هو الصحيح لكان النهى فى قوله ص دعى الصلوة ايام اقرائك
مجملا لما قلتم وليس كذلك للقطع بان المراد النهى عن الهيآت
المخصوصة احتج اصحاب المذهب الرابع بان لفظ البيع فى نهيه ص
عن بيع الخمر والحر لو كان ظاهرا فى البيع الشرعى لزم ان يكون
متصورا لاستحالة النهى عما لا يتصور والتالى باطل اجماعا
واذا تعذر ظهوره فى المعنى الشرعى والاجمال متعذر لما علم
ظهوره فى اللغوى والجواب منع استلزام النهى الصحة على ما
مضى وايضا يلزم ان يكون دعى الصلوة للمعنى اللغوى وهو
باطل قطعا لان الحائض غير ممنوعة من الدعاء قال الظاهر
والمأول الظاهر الواضح وفى الاصطلاح ما دل دلالة
ظنية اما بالوضع كالاسد او بالعرف كالغائط والتاويل من
آل يؤل اى رجع وفى الاصطلاح حمل الظاهر على المحتمل المرجوح
وان اردت الصحيح زدت بدليل يصيره راجحا الغزالى

احتمال

احتمال يعضده دليل يصيره اغلب على الظن من الظاهر ويرد
ان الاحتمال ليس بتاويل بل شرط وعلى عكسه التاويل المقطوع عكسه
به اقول الظاهر فى اللغة هو الواضح يقال ظهر كذا اى وضح وانكشف
وفى الاصطلاح عبارة عن اللفظ الدال دلالة ظنية اما
بالوضع كالاسد فى معناه الحقيقى او بالعرف كالغائط المنقول
الى قضاء الحاجة والدلالة الظنية احتراز عن اللفظ الدال
على معناه بالقطع وعن اللفظ المشترك الذى لا يدل ظنا
على شىء من معانيه وقولنا بالوضع والعرف احتراز عن دلالة
الاسد على الشجاع عند القرينة التى يكون بها اظهر منه فى
الحيوان المفترس فانه وان دل على الشجاع واحتمل الحيوان
المفترس احتمالا مرجوحا لكن لما لم يكن دلالته باحد الوضعين
لم يكن ظاهرا والتاويل فى اللغة الرجوع من آل يؤل وفى الا
صطلاح عبارة عن حمل الظاهر على المحتمل المرجوح فبالظاهر
تخرج النص والمشترك المحمول على احد معنييه وقولنا المحتمل
احترازا عن حمله على ما لا يحتمله وقولنا المرجوح احتراز عن

حمل الظاهر على معناه وان اردت حد التاويل الصحيح زدت
على ما ذكرنا قولك بدليل يصيره راجحا وقد حده الغزالي بانه
احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من الظاهر
وهذا فيه نظر من وجهين الاول ان الاحتمال ليس بتاويل
بل هو شرط له الثاني لخرج عنه التاويل المقطوع به وهو
ان يصرف اللفظ عما هو ظاهر فيه الى غيره بدليل قاطع
لخروجه عما ذكره بقوله بدليل يصير به اغلب على الظن والقطع
ينافي الظن قال وقد يكون قريبا فيترجح بادنى مرجح وقد
يكون بعيدا فيحتاج الاقوى وقد يكون متعذرا فيرد فمن
البعيد تاويل الحنفية قوله صلعم لابن غيلان وقد اسلم على عشر
امسك اربعا وفارق سايرهن اى ابتدأ النكاح او امسك
الاوائل فانه بعد ان يخاطب بمثله متجدد في الاسلام من
غير بيان مع انه لم ينقل تجديد قط واما تاويلهم قوله صلعم لفيروز
الديلمي وقد اسلم على اختين امسك ايتهما شئت فابعد
لقوله ايتهما اقول التاويل منه ما هو قريب ترجح بادنى مرجح
ومنه

ومنه ما هو بعيد فيحتاج الى المرجح الاقوى ومنه ما هو متعذر
فيرد ولا يحمل عليه ولما تعذر الضابط المميز لهذه بعضها
من بعض لكونها من الامور الاضافية فرب قريب عند
شخص بعيد عند آخر لاجرم ذكر المص امثلة للبعيد تنبيها للمتعلم
منها للباقين فمن البعيد تاويل الحنفية قوله صلعم لابن غيلان
وقد اسلم على عشر امسك اربعا وفارق سايرهن لان مذهبهم
ان الكافر اذا اسلم وتحته اكثر من اربع بطل نكاحهن به
ان نكحهن معا وما بعد الاربع ان نكحهن على الترتيب قياسا
على المسلم ومذهب الباقين الجواز مطلقا وقد تاولوه بتاويلات
ثلثة احدها يحتمل انه اراد بالامساك ابتداء النكاح ويكون
معنى قوله امسك اربعا اى انكح منهن اربعا قوله وفارق سايرهن
اى لا ينكح سايرهن الثاني يحتمل انه اراد الامر للزوج
باختيار الاوائل منهن الثالث يحتمل ان يكون النكاح واقعا
في بدء الاسلام قبل تحريم ما زاد على الاربع وانكحة الكفار انما
تبطل ما كان مخالفا لما ورد به الشرع في حال وقوعها وقد ذكر للقرائن

وجهين دالين على بعد هذه التاويلات الاول انه
يبعد عادةً ان يخاطب بمثل هذا الخطاب من يكون متجدد
الاسلام من غير بيان سائر شروط النكاح مع ان الحاجة
داعية الى ذلك لقرب عهده بالاسلام الثانى انه لم
ينقل تجديد النكاح فى الصورة المذكورة مع ان الظاهر
من حال الزوج المامور امتثال امره صلعم بالامساك واما
تاويلهم لقوله ص لفيروز الديلمى وقد اسلم على اختين امسك
ايتهما شئت وفارق الاخرى بالتاويلات المذكورة فابعد
من التاويلات المذكورة فى الصورة الاولى لانه خيره
بامساك ايتهما شا فجعل الخيرة اليه فى الامساك والفراق
ومذهبهم ليس كذلك لانهما غير واقعين بخيرته عندهم لوقوع
الفراق بنفس الاسلام وتوقف النكاح على رضا الزوجة
قال ومنها قولهم فى فاطعام ستين مسكينا اى اطعام طعام
ستين مسكينا لان المقصود دفع الحاجة وحاجة ستين كحاجة
واحد فى ستين يوما فجعل المعدوم مذكورا والمذكور عدما مع

امكان

امكان قصده لفضل الجماعة وبركتهم وتظافر قلوبهم على الدعاء
للمحسن اقول هذه احدى التاويلات البعيدة للحنفية
قالوا لان المقصود دفع الحاجة ولا فرق بين اطعام ستين
مسكينا يوما واحدا وبين اطعام مسكين واحد ستين يوما
فى دفع الحاجة وان وقع بينهما افتراق فى شئ غير ذلك فلا اعتداد
به فى نظر الشارع اذ المصالح انما هى باعتبار الحاجات والشارع
انما نظره الى المصالح واذا كان كذلك وجب هذا التاويل
ووجه بعده امران احدهما انهم جعلوا مفعول اطعام هو طعام
وهو معدوم فجعله موجودا لا يصح عليه ان يكون مفعولا وجعلوا
ستين مسكينا فى تقدير العدم مع صلوحه للمفعولية ولا شك
فى ان هذا ضعيف فما تفرع عليه يكون ضعيفا الثانى انه يمكن
فى الجماعة حصول استجابة الدعوة وايضا مطابق الجماعة على
الدعاء وبركتهم ليس كحال الواحد فجاز ان يكون ذلك مطلوبا
للشارع بل هو اولى قال ومنها قولهم فى اربعين شاة شاة اى قيمة
شاة بما تقدم وهو ابعد اذ يلزم ان لا تجب الشاة وكل معنى

اذا استنبط من حكم ابطله باطل اقول ومن تاويلات الحنفية البعيدة
قولهم في معنى قوله ص في اربعين شاة شاة ان المراد قيمة شاة
بما تقدم وهو ان المقصود دفع الحاجة سوآ كان بالشاة او
بقيمتها لتساويهما في هذا المعنى وافتراقهما فيما لا مصلحة فيه ووجه
البعد ان قوله في اربعين شاة شاة ظاهر في تخصيص الشاة
بالوجوب عينا. لاختصاصها بالذكر ولو حمل على ذلك التاويل
بناء على ان المقصود انما هو دفع الحاجة رفع الحكم وهو وجوب
الشاة بما استنبط من العلة التي هي دفع الحاجة ولا شك ان
كل معنى استنبط من حكم وادى ذلك الاستنباط الى بطلان
ذلك الحكم فانه يكون باطلا لاستلزام بطلان الاصل بطلان
الفرع قال ومنها حمل ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها
فنكاحها باطل باطل باطل على الصغيرة والامة والمكاتبة وباطل
اى يؤل اليه غالبا لاعتراض الولي لانها مالكة لبضعها وكان
كبيع سلعة واعتراض الاولياء لدفع نقصه ان كانت فا بطل
ظهور قصد التعميم بتمهيد اصل مع ظهوره اى مؤكدة بما وكرر لفظ

البطلان

البطلان وحمله على نادر بعيد كاللغز مع امكان قصده لمنع
استقلالها فيما يليق بمحاسن العادات اقول هذا احد تاويلاتهم
البعيدة وهو حمل قوله ص ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن
وليها فنكاحها باطل ثلثا على ثلث معان احدها انه اراد
بالمراة الصغيرة الثاني انه ان اراد الكبيرة فلعله اراد الامة
والمكاتبة الثالث يحتمل انه اراد بالبطلان مصيره اليه في
اغلب الاحوال بسبب اعتراض الولي عليها اذا زوجت
نفسها من غير كفو لانها مالكة لبضعها فكان كبيع سلعة حتى
يكون رضاها هو المعتبر لا يقال لو كانت مالكة لم يكن
لاعتراض الولي وجه لانا نقول الوجه فيه دفع النقيصة ان
كانت وهي ان يكون قد زوجت نفسها من غير كفو وانما
كانت هذه التاويلات بعيدة لانها مبطلة للعموم الظاهر
من قصده ص ظهورا يقارب العلم لانه اراد تمهيد اصل التعميم
مع الظهور اى الدلالة عليه مع تاكيدها بلفظ ما وتكرير البطلان
مرة بعد اخرى ومع حصول هذه الامور نعلم قطعا ان المقصود

فادلت عليه هذه الالفاظ وهو العموم وحمل مثل هذا العموم
على نادر وهو المكاتبة بعيد لجريه مجرى الالغاز فان
الظاهر منه شيء والمراد امر آخر نادر ولا شك في ان
المكاتبة نادرة فحملها عليه نادر مع امكان قصد المنع من
استقلال المرأة سواء كانت حرة او امة او مكاتبة وصغيرة
او كبيرة فيما يليق بالعادة المنع من استقلالها به وهو البعض
فيجب المصير اليه والحمل على الصغيرة انما كان بعيدا لما ذكرنا
اولا ولان نكاحها لنفسها عندهم صحيح موقوف على الاجازة
والنبي صلعم حكم ببطلانه والحمل على الامة ضعيف لما مر ولانه
عقب بقوله فان مسها فلها المهر بما استحل من فرجها والمهر
انما استحقه السيد لا هي قال ومنها حملهم لا صيام لمن لم
يبيت الصيام من الليل على القضا والنذر لما ثبت عندهم
من صحة الصيام بنية من النهار فجعلوه كاللغز فان صح
المانع من الظهور فليطلب اقرب تاويل اقول من التاويلات
البعيدة لهم حمل قوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل

على

على صوم القضا والنذر لان مذهبهم صحة الصوم وان
لم يحصل النية من الليل اذا وجدت بالنهار وانما كان
هذا بعيدا لان الصوم نكرة وقد دخل عليه حرف النفي
فيفيد العموم على ما سبق ولا شك في ان المبادر الى الافهام
انما هو الصوم الاصلي المكلف به في اصل الشرع فالحمل على
القضا والنذر حمل للظاهر على النادر وذلك لجريه مجرى
اللغز بعيد لا يقال لا يصح ارادة الظاهر من هذا النفي
لانه يقتضي نفي الصوم والاعيان لا يصح نفيها لانا نقول
مع تسليم ان النفي لا يصح عن الاعيان الشرعية يجب تاويله
باقرب تاويل وهو نفي الصحة لان نفي الذات يستلزم
نفي جميع الصفات ونفي الصحة كذلك فيقاربها بخلاف غيرها
من الصفات وكان الحمل عليها اولى قال ومنها حملهم ولذي
القربى على الفقراء منهم لان المقصود سد الخلة ولا خلة مع
الغنى فعطلوا لفظ العموم مع ظهور ان القرابة سبب للا
ستحقاق مع الغنى وعند بعضهم حمل مالك انما الصدقات

الى آخرها الى بيان المصرف من ذلك وليس منه لان سياق
الآية قبلها من الرد على امرهم فى المعطين ورضاهم فى
اعطايهم وسخطهم فى منعهم يدل عليه دفول ومن التاويلات
البعيدة عندهم حمل قوله ولذى القربى فى آية الخمس على
الفقير منهم وانما حملوه على ذلك لان المقصود من دفع
الخمس انما هو سد الخلة ولا خلة مع الغنى فلا يجوز الدفع
وانما كان ذلك بعيدا الا ان دفع الخمس انما كان تعظيما لهم
وبيانا لشرفهم ومنزلتهم واذا كان المقصود انما هو ذلك كانت
القرابة علة للدفع ظاهرا ولا اعتبار بالحاجة الخفية مع انها
غير مذكورة وقال قوم ان حمل مالك آية الزكوة على بيان
المصرف لا على التمليك لكل صنف من قبل التاويلات
البعيدة وسبب بعده ان الله تعالى اضاف اليهم الصدقة
بلام التمليك وعطف بواو التشريك والحمل على بيان المصرف
يوجب المنع من التشريك الذى هو ظاهر من الآية والمص
لم يستبعد هذا التاويل لان سياق الآية يدل عليه لان الله تعالى

ذكر

ذكر حال قوم يلمزون فى الصدقات ويقولون ان محمدا
يعطى الصدقات من احب فان اعطاهم كثيرا ارضوا
وان منعهم سخطوا فان الله تعالى اراد الرد عليهم وذكر
ان ما يفعله محمد م فهو حق لانه يعطيها المستحقين
وهم الاصناف التى عدها الله تعالى قال المفهوم الدلالة
منطوق وهو ما دل عليه اللفظ فى محل النطق والمفهوم
بخلافه اى فى غير محل النطق والاول صريح وهو ما وضع
اللفظ له وغير الصريح بخلافه وهو ما يلزم عنه فان قصد
وتوقف الصدق او الصحة العقلية او الشرعية عليه فدلالة
اقتضا مثل رفع عن امتى الخطأ والنسيان وسئل القرية
واعتق عبدك عنى على الف لاستدعائه تقدير الملك
لتوقف العتق عليه وان لم يتوقف واقترن بحكم
لو لم يكن لتعليله كان بعيدا فتنبيه وايماء كما سيأتى
وان لم يقصد فدلالة اشارة مثل النساء ناقصات عقل
ودين وما نقصان دينهن قال تمكث احديهن شطر دهرها

لا تصلّي فليس المقصود بيان اكثر الحيض واقلّ الطهر لكنه لزم
من انّ المبالغة تقتضي ذكر ذلك وكذلك حمله وفصاله ثلثون
شهرًا مع وفصاله في عامين وكذلك احلّ لكم ليلة الصيام
الرفث يلزم منه جواز الاصباح جنبًا ومثله فالآن
باشروهنّ الى حتى يتبيّن لكم اقول الدلالة اللفظية امّا ان
يكون مستفادة من منطوق اللفظ او من مفهومه ويعني
بمنطوق اللفظ ما دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق كقوله
في سائمة الغنم الزكوة فان هذا اللفظ يدلّ بمنطوقه
على وجوب الزكوة في السائمة والمفهوم بخلاف هذا
وهو ما دلّ عليه اللفظ في غير محلّ النطق كدلالة الحديث
المذكور على عدم الزكوة في غير السائمة والاوّل على
قسمين امّا ان يكون صريحًا او لا يكون فالصريح ما وضع اللفظ
له وغير الصريح بخلافه وهو ما يلزم عنه فان قصد وتوقّف
صدق المتكلّم عليه او توقّف عليه الصحة العقلية او الشرعية
فيسمّى تلك الدلالة دلالة الاقتضاء كقوله عم رفع عن امّتي الخطاء والنسيان

وما استكرهوا

وما استكرهوا عليه فان هذا دالّ على سؤال القرية والمقصود سؤال
اهلها وهو ما يتوقّف عليه صدق المتكلّم وكذلك قوله واسئل
القرية فان هذا دالّ على سؤال القرية والمقصود سؤال اهلها
وهو ما يتوقّف عليه صدق المتكلّم وكذلك قوله اعتق عبدك
عنّي على الف فانه يستدعي التمليك لتوقّف العتق عليه وهذا
مما يتوقّف عليه الصحة الشرعية وامّا ان لم يتوقّف عليه احد
هذه الثلثة واقترن التعليل بحكم لو لم يكن لتعليله كان بعيدًا
فهو تنبيه وايماء سيأتي بيان اقسامه وان لم يقصد لكن تبع
ما يدلّ اللفظ عليه فيسمّى دلالة الاشارة مثاله تمسّك العلماء
في تقدير اقلّ الطهر واكثر الحيض بخمسة عشر يومًا بقوله عم النساء ناقصات
عقل ودين فقيل ما نقصان دينهنّ فقال تقعد احديهنّ في
قعر بيتها شطر دهرها لا تصوم ولا تصلّي فهذا انما سيق لبيان
نقصان الدين وما وقع النطق قصدًا الا به لكن حصل فيه
اشارة الى اكثر الحيض واقلّ الطهر وانه لا يكون فوق شطر الدهر
وهو خمسة عشر من الشهر اذ لو تصوّر الزيادة لتعرّض لها عند

قصد المبالغة في نقصان دينها وكذلك اقل مدة الحمل ستة
اشهر لقوله تعـ وحمله وفصاله ثلثون شهرا وقد قال في موضع
آخر وفصاله في عامين وكذلك القول بان من وطي ليلا واصبح
جنبا لم يفسد صومه اخذا من قوله تعـ احل لكم ليلة الصيام الرفث
فان آخر جزء من الليل يصدق عليه انه من الليل فجاز الرفث
فيه وبقوله فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا
واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض فمد الغاية بالجواز الى
طلوع الفجر فلو لم يجز الاصباح على الجنابة لوجب تحريم الوطي
قبل الفجر بمقدار ما يقع فيه الغسل **قال** ثم المفهوم مفهوم موافقة ومفهوم
مخالفة فالاول ان يكون المسكوت موافقا في الحكم ويسمى فحوى
الخطاب كتحريم الضرب من قوله تعـ فلا تقل لهما اف وكالجزاء بما
فوق المثقال من قوله تعـ فمن يعمل وكتاديه ما دون القنطار
من يؤده اليك وعدم الاخر من لا يؤده اليك وهو تنبيه
بالادنى فلذلك كان في غيره اولى ويعرف بمعرفة المعنى وانه
اشد مناسبة في المسكوت وقيل من قال قوم هو قياس جلي لنا

القطع

القطع بذلك لغة قبل شرع القياس وايضا فاصل هذا قد يندرج
في الفرع مثل لا تعطه ذرة فالوا لو لا المعنى لما حكم واجيب بانه
شرط لغة ومن ثم قال به النافي للقياس ويكون قطعيا كالامثلة
وظنيا كقول الشافعي في كفارة العمد اليمين الغموس **اقول**
دلالة اللفظ على المفهوم اما ان يكون موافقا لدلالته على
المنطوق او مخالفا ويسمى الاول مفهوم الموافقة وفحوى الخطاب
ولحن الخطاب اي معناه والثاني مفهوم المخالفة مثال مفهوم
الموافقة دلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب وكدلالة
قوله تعـ فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره على المجازاة لما فوق المثقال
وكدلالة قوله تعـ من اهل الكتاب من تأمنه بقنطار يؤده
اليك ومنهم من ان تأمنه بدينار لا يؤده اليك على تأديته
ما دون القنطار في الاول وعدم تاديته على ما زاد على الثاني
وهذا تنبيه بالادنى على الاعلى ويكون الحكم في محل السكوت
اولى منه في محل النطق وانما يكون كذلك اذا عرف المقصود
من الحكم في محل النطق وعرف بانه اشد مناسبة للحكم في محل

السكوت للحكم فى محل النطق سموه جليا ونفى الآخرون تسميته
قياسا واليه ذهب المعرو واحتج عليه بوجهين الاول ان هذا
معلوم قطعا من اللغة عند قصد المبالغة قبل شرع القياس
الثانى ان اصل هذا القياس قد يشتمل عليه حكم الفرع فلا يكون
قياسا بيان الاول ان من قال لغيره لا تعط زيدا حبة
فانه يفهم النهى عن اعطاء ما زاد على الحبة مع انه لو اعطاه الزايد
لكان قد اعطاه الحبة المنهى عنها فالنهى عن الحبة يستلزم
النهى عن الزايد واما الثانى فظاهر واحتج القايلون
بكونه قياسا بانه لولا المعنى لما حكم فى الفرع بحكم الاصل لان
المنطوق ليس الا النهى عن التافيف لكن لما كان النهى
انما وقع طلبا للاحترام وكان ذلك المعنى موجودا فى النهى
عن الضرب وجب ان يكون الضرب منهيا عنه فالحكم بكون
الضرب منهيا عنه انما حصل بالقياس والجواب كون المعنى فى
محل النطق شرطا لتحقق الفحوى من حيث اللغة وهذا لا يدل
على كونه قياسا وقوله ومن ثم قال به النافى للقياس يحتمل امرين

احدهما

احدهما ان يكون المراد منه ان القايلين بنفى القياس قايلون
بمثل هذا اعنى فحوى الخطاب فلو كان قياسا لكان النافى
له نافيا لهذا القياس الثانى ان يكون المراد منه ما ذكره
بعض المستدلين على ان فحوى الخطاب ليس بقياس وهو ان
هذا يشترط فيه كون الحكم فى محل المسكوت عنه اولى منه
فى محل المنطوق والقياس لا يشترط فيه ذلك فيلزم ان لا
يكون فحوى الخطاب قياسا ويكون المراد بقولهم الاشارة
الى ما اجاب به من كون الاولوية شرطا له والاحتمال الاول
اظهر واعلم ان اولوية الحاق المسكوت عنه بالمنطوق على
قسمين اما ان يكون قطعيا واما ان يكون ظنيا مثال الاول
الامثلة التى ذكرها فانا لما علمنا ان التافيف انما علم تحريمه
لاجل دفع الاذى وكان الضرب اكثر اذى كان اولى
منه بالتحريم ومثال الظنى قول الشافعى فى كفارة العمد فان
الله تعالى اوجب الكفارة فى الخطاء بقوله ومن قتل مؤمنا
خطاء فتحرير رقبة مؤمنة فان هذا وان دل على وجوب الكفارة

فى العمد لانه اولى بالمواخذة الا انه ليس بقطعى لان
الكفارة لا يعلم وجوبها فى الخطاء معللاً بالمواخذة لقوله
رفع عن امتى الخطأ والنسيان والمراد رفع المواخذة
بل نظر للخاطئ بايجاب الكفارة عليه ليسقط ذنب التقصير
وجناية العمد فوق جناية الخطأ وح لا يجب من كون
الكفارة فى محل الخطاء الادنى واجبة كونها واجبة فى
المحل الاعلى فانها لا يلزم من اسقاطها لادنى الذنبين
اسقاطها لاعلاهما وكذلك سقوط الكفارة فى اليمين
الغموس قال مفهوم المخالفة ان يكون المسكوت عنه مخالفا
ويسمى دليل الخطاب وهو اقسام مفهوم الصفة ومفهوم الشرط
مثل وان كن اولات حمل والغاية مثل حتى ينكح والعدد الخاص
مثل ثمانين جلدة وشرطه ان لا يظهر اولوية ولا مساواة
فى المسكوت فيكون موافقة ولا خرج مخرج الاغلب مثل اللاتى
فى حجوركم فان خفتم ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها
ولا لسوال ولا حادثة ولا تقدير جهالة او خوف او غير ذلك

[illegible]

[illegible]

مما تقتضى تخصيصه بالذكر اقول لما فرغ من البحث عن مفهوم
الموافقة شرع فى بيان مفهوم المخالفة والبحث عن اقسامه
اما حده فهو ما يكون مدلول اللفظ فى محل السكوت مخالفا
لمدلوله فى محل النطق ويسمى دليل الخطاب وهو على اصناف
عشرة احدها مفهوم الصفة وهو ان يكون اللفظ عاما وقد اقترن
بصفة خاصة كقوله ص فى الغنم السائمة زكوة الثانى مفهوم
الشرط كقوله تعالى وان كن اولات حمل الثالث مفهوم الغاية
كقوله فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره الرابع تعليق الحكم
بعدد خاص مثل ثمانين جلدة الخامس مفهوم انما كقوله انما
وليكم الله ورسوله والذين آمنوا السادس التخصيص بالوصف
الطارى كقوله فى السائمة زكوة وهو قريب من التخصيص بالوصف
السابع مفهوم اللقب كتخصيص الاشياء الستة فى الذكر بتحريم
الربا الثامن مفهوم الاسم المشتق الدال على الجنس كقوله عم
لا تبيعوا الطعام بالطعام وهو قريب من السابع التاسع مفهوم
الاستثنا كقولنا لا عالم الا زيد العاشر مفهوم حصر المبتدأ فى الخبر

كقولنا العالم زيد والمعرف ذكر من هذه الاقسام هنا اربعة وسنذكر
الباقي فيما بعد وهذه الاصناف توجد متفاوتة في القوة
والضعف واعلم ان من شرط مفهوم المخالفة في دلالته على
نفي الحكم عما سواه ان لا يظهر اولوية ولا مساواة في المسكوت
فيكون ذلك من قبيل مفهوم الموافقة وان لا يخرج مخرج الاغلب
عادة كقوله تعـ وربائبكم اللاتي في حجوركم فلان الغالب كون
الربيبة في الحجر فذكر هذا الوصف لكونه اغلب لا لان المراد منه
تخصيصه بالتحريم حتى انتفى اذا لم يكن في الحجر حلالا كقوله
فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به
اذ الباعث على التخصيص بالذكر هو العرف الجاري في مثل بين
الزوجين لا نقاطعهما على المحبة وانما تبذل المرأة المال
المحبوب ويستبدل الزوج عليها مالا اذا ظهر الشقاق بينهما
فلهذا لم يخص المفاداة بالشقاق بل جازت وقت الوفاق
وقوله عم ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل
فان التخصيص على تقدير المفهوم يقتضي صحة النكاح بنفسها اذا اذن

لها وليها

لها وليها لكن لما كان من العادة ان المرأة انما تزوج
نفسها اذا كانت متبرجة بل تولى امرها الى الاولياء فان
التخصيص للعادة وحاصل هذه الامثلة ان مع احتمال
كون سبب التخصيص هو العادة تغلب على الظن انه
ليس عدم الحكم عما عداه ومن شرطه ان لا يكون التخصيص
انما وقع للسؤال عن محل النطق كما لو سئل عم في سائمة الغنم
زكوة فيقول نعم فههنا لا يدل على عدم الحكم عما عداه وان
لا يكون حرج لحادثة كما لو قيل في حضرته عم لزيد غنم فيقول
فيها زكوة فانه لا يدل التخصيص هنا على عدم الحكم عما عداه
لان الموجب للتخصيص هو القرينة الحالية او لتقدير جهالة
بان يكون من مخاطبه النبي عم لا يعلم ان الزكوة تجب في
السائمة ويعلم الرسول عم من حاله ذلك فصرح بذلك او
خوف او غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر اذ الباعث
على التخصيص اذا ثبت امتنع التمسك بمفهوم المخالفة قال
فاما مفهوم الصفة فقال به الشافعي واحمد والاشعري

والامام وكره ونفاه ابو حنيفه والقاضى والغزالى والمعتزلة البصرى
ان كان للبيان كالسايمه وللتعليم كالتحالف او كان ما عدا الصورة
داخلاً تحتها كالحكم بالشاهدين المسوق قال ابو عبيده فى
لى الواحد تحل عقوبته وعرضه يدل على ان لى من ليس بواحد
لا يحل عقوبته وعرضه وفى مطل الغنى مثله وقيل له فى قوله خير
له من ان يمتلى شعراً المراد الهجا وهجا الرسول فقال لو كان كذلك
لم يكن لذكر الامتلا معنى لان قليله كذلك فالزم من تقدير
الصفة وهى الامتلا المفهوم وقال به الشافعى وهما عالمان
لغة العرب فالظاهر فهمهما ذلك لغة قالوا بنا على اجتهادهما
اجيب بان اللغة تثبت بقول الايمة من اهل اللغة ولا يقدح
فيها التجويز عورض بمذهب الاخفش واجيب بانه لم يثبت
كذلك ولو سلم فمن ذكرناه ارجح ولو سلم فمن ذكرناه ارجح
ولو سلم فالمثبت اولى اقول اختلف الناس فى تخصيص العام
بالوصف هل يدل على نفى الحكم عما عداه ام لا فذهب الشافعى
ومالك واحمد وابو الحسن الاشعرى وامام الحرمين وجماعة

من

من الفقها والمتكلمين ومن اهل العربية ابو عبيده واتباعه
الى انه يدل وذهب ابو حنيفه والقاضى والغزالى والمعتزلة
الى انه لا يدل وذهب ابو عبد الله البصرى الى انه يدل
فى مواضع ثلثه احدها ان يكون الخطاب قد ورد للبيان
كقوله فى الغنم السايمة زكوة الثانى ان يكون وروده
للتعليم كما فى خبر التحالف عند التحالف والسلعة قايمة
الثالث ان يكون ما عدا الصورة داخلا تحتها كالحكم بالشاهدين
فانه يدل على نفيه عن الشاهد الواحد لدخوله فى
الشاهدين واما فى غير هذه المواضع فلا يدل احتج المثبتون
مطلقاً بوجوه احدها ان ابا عبيده بن سلام كان من
ايمة اللغة وقد قال بدليل الخطاب فيكون حجة فانه روى
عنه فى قوله م لى الواحد يحل عقوبته وعرضه ان المراد
ان لى من ليس بواحد لا يحل عقوبته ولا عرضه وكذلك
فى قوله م مطل الغنى ظلم وقال ايضاً فى قوله م لان يمتلى
جوف احدكم قيحاً خير له من ان يمتلى شعراً وقد قيل له

ان النبي ص انما اراد الهجاء من الشعر او اراد هجا نفسه
فقال لو كان ذلك هو المراد لم يكن لتعليق ذلك بالكثرة
وذكر الامتلاء معنى لان القليل من الهجاء كالكثير فالزم
من تقدير الصفة نفي الحكم عما عداها وهو المفهوم وقد
قال به الشافعي ايضا وهو من فضلاء اهل الادب فلولم
يفهما ذلك لم يقولا به اعترضوا على ذلك بان ابا عبيدة
والشافعي ان قالا ذلك نقلا عن اهل اللغة كان حجة
ولكنا نمنع ذلك فانه ليس في كلام ابي عبيدة ما يدل
على ذلك وان كانا قالا ذلك عن نظرهما فليس بحجة اجاب
المص عن ذلك بان فضلاء اللغة نقلون فيما يقولونه
وان كان هذا التجويز قايما ولا نقدح ذلك فيما ينقلونه
واعترض على ذلك بان الاخفش كان من فضلاء الادب
ولم يقل بذلك واجاب بالمنع من النقل عنه ثم لو سلم ذلك
ومنع مساواته لهما ثم سلم وذكر وجه الارجحية فان المثبت
راجح على النافي قال وايضا لولم يدل على المخالفة لم يكن للتخصيص

محل

محل النطق بالذكر فايدة وتخصيص احاد البلغاء لغير فايدة
ممتنع فالشارع احدر اعترض لا نثبت الوضع بما فيه من
الفايدة واجيب بانه يعلم بالاستقراء اذا لم يكن للفظ
فايدة سوى واحدة يعين واليضا سبب دلالة النص
بالاستبعاد اتفاقا فهذا اولى واعترض بمفهوم اللقب
واجيب بانه لو اسقط لاختل الكلام فلا مقتضي للمفهوم
فيه واعترض فايدته تقوية الدلالة حتى لا يتوهم تخصيص
واجيب بان ذلك فرع العموم ولا قايل به ولو سلم في
بعضها حرج فان الغرض انه لا شيء تقتضي تخصيصه سوى
المخالفة واعترض بان فايدته ثواب الاجتهاد بالقياس
فيه واجيب بانه تقدير المساواة تخرج والا اندرج
اقول هذه حجة اخرى استدل بها المص وهي انه لو لم يدل
المفهوم على المخالفة لم يكن للتخصيص فايدة ولو خصص احاد
البلغاء لغير فايدة عد عابثا فانه لو قال القايل الانسان
الطويل حيوان كان التخصيص بالطويل غير مفيد لان القصير

لما كان مشاركا للطويل فى ذلك لزم ما قلنا واذا امتنع التخصيص
من آحاد الناس لغير فائدة فالشارع اولى بالامتناع
اعترض على ذلك بعض المتأخرين بان هذا الدليل ترجع
الى اثبات الوضع بما فيه من الفائدة لانكم قلتم لا فائدة
للتخصيص سوى نفى الحكم عما عدا ذلك الموصوف فيكون
اللفظ موضوعا له ودالا عليه ومعلوم ان اثبات الوضع بذكر
فائدته لا يستقيم اجاب المصنف عن ذلك بانا لا نثبت هذا
الوضع بذكر فائدته لا غير بل يقول علمنا ان اللفظ لا بد له
من فائدة ثم ظننا عدم الفوائد سوى النفى بالاستقراء
فظننا ان اللفظ موضوع لتلك الفائدة سلمنا انه اثبات
الدلالة الوضعية بما فيها من الفائدة لكن لا نسلم استحالته
فانا قد اتفقنا على ان دلالة السبر تثبت بمجرد الاستبعاد
عن لزوم الاستبعاد فى كلام الشارع كما قلنا اولا فى اقسام
الدلالة انه اذا اقترن بالحكم معنى لو لم يكن علة استبعد ذكره
معه فانه يكون ذلك المعنى علة وهذا هو التنبيه فاثبات
دلالة

دلالة المفهوم حذرا عن لزوم الممتنع فى كلام الشرع اولى
فدليل الخطاب اولى واعترض على دليل الخطاب
بمفهوم اللقب ووجهه ان يقول لو كان التخصيص للمنطوق
يفتقر الى الفائدة وان تلك الفائدة ليست الا سلب
الحكم عما عداه لوجب ان يكون الامر كذلك فى مفهوم
اللقب ولما اجمع المحققون على عدم الدلالة ثم فكذلك
ههنا واجاب بالفرق بين مفهوم اللقب ومفهوم الصفة
فان اللقب لو اسقط من الكلام لاختل بخلاف مفهوم
الصفة فان من حذف زيدا فى قوله ضرب زيد اختل
كلامه وليس كذلك لو حذف الطويل من قوله ضرب
زيد الطويل ولما ظهر الفرق لم يكن التخصيص بالذكر فى
اللقب لوجب النفى عما عداه واعترض ايضا على دليل
الخطاب بان لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الفائدة
هى تقوية دلالة العام كالغنم على ما تحته كالسائمة
والمعلوفة حتى لا يتوهم تخصيص السائمة بالاجتهاد واجاب

بان دفع توهم تخصيصها بالاجتهاد وان كان فايدة لكن
التقييد بالصفة كالغنم السائمة انما تدفع التوهم لو دل على
الحكم فيهما لكن دلالة على الحكم فيهما فرع كونه عاما فيهما ولا قايل
يقول بعموم الغنم السائمة انما تدفع التوهم لو دل على
الحكم فيهما لكن دلالة على الحكم فيهما فرع كونه عاما فيهما
ولا قائل يقول بعموم الغنم السائمة في السائمة والمعلوفة
لانه لم يدل على الوجوب في المعلوفة بالاتفاق وسلم
العموم ودلالته في بعض الصور على ثبوت الحكم في المسكوت
عنه كما لو قال اعتق رقبة ناقصة فانه يدل قطعا على جواز
عتق التام لخرج عن محل النزاع لان التقدير انه لا شيء
يقتضي تخصيصه سوى المخالفة لكن ههنا شيء اقتضى تخصيصه
بالذكر وهو التنبيه على ثبوت الحكم في المسكوت بطريق الاولى
واعترض عليه ايضا بان فائدة حصول الثواب بالاجتهاد
في قياس صورة المسكوت عنه عليه واجاب بان المسكوت
ان كان مساويا للمنطوق او راجحا في المصلحة المناسبة للحكم

خرج عن محل النزاع اذ الشرط في مفهوم المخالفة ان لا
يكون المسكوت مساويا للمنطوق او راجحا في المصلحة ولا
اولى ويصح مفهوم موافقة وقد تقدم وان لم يكن مساويا
ولا اولى اندرج فيما لا فائدة له سوى المخالفة لاستحالة
القياس ح قال واستدل لو لم يكن للحصر لزم الاشتراك
اذ لا واسطة وليس للاشتراك بالاتفاق واجيب ان عني السائمة
فليس محل النزاع وان عني ايجاب الزكوة فيها فلا دلالة على
واحد منهما الامام لو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص به دون
غيره لانا منعناه والثانية معلومة وهو مثل ما تقدم فانه
ان عني لفظ السائمة فليس محل النزاع وان عني الحكم المتعلق
بها فلا دلالة له على الحصر والحريان معا في اللقب وهذا باطل
واستدل بانه لو قيل الفقها الحنفية ائمة فضلا لنفرت الشافعية
ولولا ذلك لما نفرت واجيب بان النفرة من تركهم على
الاحتمال كما سفر من التقديم او لتوهم المعتقدين ذلك واستدل
بقوله ان تستغفر لهم سبعين مرة ففهم فقال لازيدن على السبعين

ان مازاد بجلالته والحديث صحيح واجيب بمنع فهم ذلك منها
منها لغة فتساويا اولعله بناء على اصل فى الجواز فلم يفهم منه و
استدل بقول يعلى بن امية لعمر ما بالنا نقصر وقد امنا وقد
قال تعالى فليس عليكم جناح فقال عمر تعجبت مما تعجبت منه فسألته
ص فقال انما هى صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته
ففهما نفى القصر حال عدم الخوف واقره ص واجيب بجواز انهما
استصحبا وجوب الاتمام فلا يتعين واستدل بان فايدة التاكيد استصحبا
فكان اولى تكثيرا للفايدة وانما يلزم من جعل تكثير الفايدة
يدل على الوضع وما قيل من انه دور لان دلالته تتوقف على
تكثير الفايدة وبالعكس يلزمهم فى كل موضع وجوابه ان دلالته
يتوقف على تعقل تكثير الفايدة عندها لا على حصول الفايدة
واستدل لو لم يكن مخالفا لم يكن للسبع فى قوله طهور اناء احدكم
اذا ولغ فيه الكلب ان يغسله سبعا مطهرة لان تحصيل الحاصل محال
وكذلك خمس رضعات يحرمن اقول هذه استدلالات من قال
بدليل الخطاب اعترض عليها المص منها ان التخصيص بالوصف

كالسايمة

كالسايمة لو لم يكن دالا على نفى الحكم عما عداه لزم اشتراك
المعلوفة والسايمة فى الوجوب والتالى باطل فالمقدم مثله بيان
الشرطية انه لا واسطة بين حصر الحكم فى السايمة وبين الاشتراك
فاذا نفى الحصر اعنى الاختصاص ثبت الاشتراك اعنى تعميم
الحكم والجواب ان اردت بقولك لو لم يكن التقييد للحصر انه
لو لم يكن الحصر السايمة اى اختصاصها بهذا الصنف من
الغنم فالملازمة مسلمة لكنه غير محل النزاع اذ لا نزاع فى
اختصاصها به وان اردت انه لو لم يكن للحصر ايجاب الزكوة
فيها اى فى السايمة لزم الاشتراك منعنا الملازمة والواسطة
بين الحصر والاشتراك ثابتة اذ النزاع فى دلالة اللفظ ولا يلزم
من عدم دلالة المقيد على التخصيص دلالته على الاشتراك لجواز
ان لا يدل على شىء منهما بل يدل على الايجاب مطلقا ومنها
حجة الامام وتقريرها ان التعليق بالوصف كالسايمة لو لم
يفد الحصر لم يفد الاختصاص بهذا الوصف والتالى باطل
قطعا فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة لان الاختصاص دون غيره

يفيد الحصر فما لا يفيد الحصر لا يفيد الحصر للاختصاص وبيان بطلان
التالى ان فايدة الاختصاص دون غيره معلومة ولا
عتراض ان هذا قريب من الحجة الاولى فانه ان عنى بقوله
انه لو لم يفد الحصر انه لو لم يفد حصر السايمة واختصاصها
بالصنف المخصوص فحينئذ انه يفيد لكنه غير مفيد له لانه ليس
محل النزاع على ما تقدم وان عنى انه لو لم يفد حصر الحكم فيها
لم يفد حصر الحكم فيها لم يفد الاختصاص بها دون غيرها قلنا لا
نسلم اذ معنى الاختصاص بها دون غيرها دلالة وجوب الزكوة
فيها دون غيرها وهذا المعنى لا يتوقف على دلالته على انتفاء
الوجوب فيها على ان هذين الاستدلالين واردان على
اللقب وهو باطل لكن يجاب عنه بما اجاب حين اورد
وهذان جاريان فى اربعة من المفهومات ومنها ان القايل
لو قال الفقهاء الحنفية ايمة فضلا لنفرت منه الشافعية ولا وجب
لنفورهم سوى فهمهم من ذلك ان تخصيص الحنفية بالفضل
يوجب النفى عن غيرهم والاعتراض لا نسلم ان الموجب للنفور

ماذكرتم

ماذكرتم بل ههنا امران يوجبانه الاول ان تخصيص الحنفية بذلك
يوجب القطع بفضلهم وترك غيرهم يوجب الاحتمال وذلك
يوجب النفور كما ينفرون من تقديم الحنفية عليهم وان كانا
مذكورين الثانى انهم ينفرون لانهم يريدون نفى توهم
من يتوهم ان التخصيص بالصفة يدل على نفى الحكم عما عداها
ومنها قوله عز وجل ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله
لهم فقال صلى الله عليه وسلم خيرنى ربى والله لازيدن على السبعين فهم
ان ما زاد على العدد بخلافه وذلك يؤيد ما ذكرناه ولا
عتراض وجهان الاول المنع من فهم ذلك وذلك لان
المقصود من الاية نفى المغفرة لهم لانه تعالى قال استغفر لهم
ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فعلمنا ان
المغفرة قد انتفت مطلقا وانما تقيد بالعدد المخصوص
طلبا للمبالغة كما هو عادة العرب وقد جاء فى القران
ذلك فى قوله تعالى ذرعها سبعون ذراعا واذا كان المقصود
من العدد انما هو المبالغة استوى ذكره وعدمه لانه لا يكون

الفائدة هى نفى الحكم عما عدا ه وانما قال ص لازيدنّ اسمال
للاحيا منهم ويرعبًا فى الدين الثانى لعلّ ما زاد على السبعين
مجوّز فيه المغفرة لانه موجب للمغفرة وذلك يكفى فى قول
الرّسول ص لتجويز ان يحصل لهم المغفرة وذلك لا يلزم فهم
دليل لخطاب وفهمه ص لا من الآية بل من الاستصحاب
ودليل العقل ومنها ان يعلى بن امية قال لعمر ما بالنا
نقصر من الصلوة وقد امنّا والله تعـ قال ليس عليكم جناح
ان تقصروا من الصّلوة ان خفتم فقال تعجّبت مما تعجّبت منه
فسألته ص فقال انما هى صدقة تصدّق الله بها عليكم فاقبلوا
صدقته ففهم عمر وابن امية نفى القصر عدم الخوف واقرّهما حال
الرّسول ص على ذلك وذلك هو دليل الخطاب والجواب
المنع فهم دليل الخطاب بذلك وحصل لهما هذا الشكّ لانهما من
استصحبا وجوب الاتمام فلما نزلت آية التقصير بطل ذلك
الاستصحاب ما دام الشرط وهو الخوف حاصلا فلما زال
الشرط لزم زوال التقصير واذا كان كذلك لم يلزم دليل الخطاب

ومنها

ومنها انّ تعليق الحكم على الوصف لا شكّ فى دلالته على ثبوت
الحكم فيه واذا جعلناه دليلا على نفى الحكم عن غيره كان
اكثر فائدة وجعل اللفظ دالا على ما هو اكثر فائدة اولى
فيكون اللفظ موضوعا فى ذلك النفى ايضا والاعتراض انّ
هذا انما تلزم على من جعل بكثرة الفائدة يدلّ على الوضع
ونحن نمنع ذلك واعلم انّ بعض المتاخرين اعترض
على هذه الدلالة ايضا بلزوم الدّور وقال لان دلالته
على نفى الحكم عن غيره يتوقّف على تكثير الفائدة لان
دلالته يتوقف على الوضع اجماعا والوضع على تكثير
الفائدة كما قلتم من كون الوضع معلّلا بتكثير الفائدة
والعلّة متقدّمة وتكثير الفائدة يتوقّف على الدلالة
لانها لا يحصل من دونها واعترض المص على هذا بانه
وارد على كلّ موضع يدعى فيه الدّلالة بان يقال دلالة
اللفظ متوقّف على الوضع المتوقّف على الفائدة لاستحالة
ان يصدر من المختار الحكيم الوضع من غير فائدة المتوقّفة

والفائدة متوقف على الدلالة

على الدلالة ثم انه اجاب عن اصل الدور وقال ان الدلالة
يتوقف على الوضع والوضع على تعقل تكثير الفايدة لا
على حصول الفايدة فاندفع الدور فالحاصل ان تكثير الفايدة
علة غائية للوضع فتقدم عليه في التصور ويتاخر في الوجود
فح يتوقف دلالته على الوضع والوضع على تعقل تكثير الفايدة
عند الدلالة المتوقف على دلالته فلا دور ومنها انه لو لم
يكن ماعدا محل التخصيص مخالفا له لم يكن السبع في قوله ص
طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسله سبعا مطهرة
لان تحصيل الحاصل محال وبيانه ان مادون السبع ان كانت
مطهرا كان استناد التطهير الى السبع ملزوما لتحصيل الحاصل
وان لم يكن مطهرا لزم المطلوب وهو ان التخصيص بالذكر
يدل على نفي الحكم عماعدا محل التخصيص وكذا القول في قوله
خمس رضعات يحرمن بل كل ما استند اليه حكم من
الاحكام قال النافي لو ثبت لثبت بدليل وهو عقلي
ونقلي الى آخره واجيب بمنع اشتراط التواتر والقطع بقبول

الاحاد

الاحاد كالاصمعي او الخليل او ابي عبيدة او سيبويه قالوا
لو ثبت لثبت في الخبر وهو باطل لان من قال في الشام الغنم
السايمة لم يدل على خلافه قطعا واجيب بالتزامه وبانه قياس
ولا يستقيمان والحق الفرق بان الخبر وان دل على ان
المسكوت عنه غير مخبر به فلا يلزم ان لا يكون حاصلا بخلاف
الحكم اذ لا خارجي له فتحري فيه ذلك قالوا لو صح لما صح ادّ زكوة
السايمة والمعلوفة كما لا يصح لا تقل له اف واضربه للتناقض
ولعدم الفايدة واجيب بان الفايدة عدم تخصيصه ولا
تناقض في الظواهر قالوا لو كان لما ثبت خلافه للتعارض
والاصل عدمه وقد ثبت في نحو لا تاكلوا الربوا اضعافا
مضاعفة واجيب بان القاطع عارض الظاهر فلم يقو لحب
مخالفة الاصل بالدليل اقول احتج القائلون بعدم دليل الخطاب
بوجوه الاول لو دل تقييد الحكم بالوصف على نفيه عما عداه
لكانت الدلالة اما ثابتة بالعقل او بالنقل والاول باطل لان
العقل اما متواتر او احاد والتواتر لا سبيل الى ادعائه في هذا المقام

والآحاد لا تفيد القطع فلا يكون حجة والجواب لم لا تثبت بالنقل
الآحادي والتواتر غير شرط ولجواز التمسك بالآحاد في مثل
هذه المسائل مع انا نقطع بان العلماء لم يزالوا يستدلون على
الاحكام بقول بعض الآحاد بالمشهورين كالاصمعي والخليل وابي
عبيدة وسيبويه وغيرهم فعلمنا ان التواتر غير شرط الثاني
لو كان تخصيص الحكم بالصفة يدل على نفيه عما عداها في الأمر
لكان تخصيصه بها يدل على نفيه عما عداه في الخبر والتالي باطل
فالمقدم مثله وبيان الشرطية القياس والجامع ما اشتركا فيه
من كون كل واحد منهما نوعا من الكلام وقد تقيد بالوصف
واما بطلان التالي فظاهر فانا نعلم ان من قال في الشام الغنم
السائمة لم يدل على خلافه قطعا والجواب انا نلتزم في الخبر ذلك
وايضا فهو قياس في اللغة فلا يسمع والمص ابطل كل واحد من
الجوابين اما الاول فلانه لم يثبت القول بالتزام ذلك في الخبر
عند القائلين بدليل الخطاب واما الثاني فانه ليس بقياس
وانما هو تمثيل لان القياس في اللغة هو الحاق مسكوت عنه في

التسمية

التسمية بمسمى آخر لمعنى جامع بينهما ولا شك في انه ليس كذلك
ههنا وذكر ان الحق الفرق بين الخبر والحكم الشرعي وبيانه
انا نقول لا نسلم انه لو دل قوله عم في الغنم السائمة زكوة على
عدم الوجوب في المعلوفة لدل قولنا في الغنم السائمة نتاج
مثلا على عدم النتاج في المعلوفة لان الخبر هو قولنا في الغنم
نتاج وان لم يدل على عدم ان المسكوت عنه وهو المعلوفة
مخبر به اي وان لم يدل على ان في المعلوفة نتاجا فلا يلزم ان
لا يكون النتاج حاصلا في المعلوفة لان الخبر يفتقر الى الخارج
وهو متعلقه كثبوت النتاج في مثالنا لا يتوقف هو ولا عدمه
على الخبر لجواز ثبوته مع عدم الاخبار عنه وعدمه مع
الاخبار به بخلاف الحكم الذي هو خطاب الشارع كقوله
في الغنم السائمة زكوة لانه لا خارجي له لانه لا متعلق له كالخبر
حتى يجري فيه ما جرى في الخبر اظن ان حاصله منع قياس الخبر
على الحكم وفي عبارة المص تسامح لانه كان ينبغي ان يقول وتحقيق
الفرق بان الخبر وان لم يدل على ان المسكوت عنه غير مخبر به

كما قلنا لحق لانه يلزم من عبارته ان الجر يدل على ما لا انتهى
الثالث لو كان تعليق الحكم على صفة يستلزم نفي الحكم عما عداها
لزم ان لا يصح قولنا ادّ زكوة السائمة والمعلوفة كما لا يصح
ان يقال لا يقل لهما اف واضربهما لجامع دفع محذور التناقض
لان وجوب الزكوة في السائمة اذا كان دالا على عدم وجوبها
في المعلوفة كان التعقيب بوجوب الزكوة في المعلوفة منزلة
منزلة قوله لا تجب في المعلوفة وتجب فيها ومعلوم حصول
التناقض في ذلك ولعدم الفايدة اذ كان تغني عن ذكرهما
قوله ادّ زكوة الغنم والجواب الفايدة عدم تخصيص المعلوفة
بالاجتهاد قوله يلزم التناقض قلنا هذا ممنوع فانه لا تناقض
بين الالفاظ الظاهرة والصريحة بل تجب الجمع بينهما ووجهه
ان التعليق يدل على النفي ما لم يكن هناك نص على المساواة
الرابع لو كان التعليق على الوصف يستلزم عدم الحكم عما عداه
لما ثبت خلافه وهو ثبوت الحكم عند علم الصفة اما الملازمة
فللزوم التعارض بين دليل الخطاب والدليل الدال على ثبوت

الحكم

الحكم
مع عدم الصفة والتعارض على خلاف الاصل اما بطلان
التالي فلثبوت الحكم مع عدم الصفة في نحو قوله تع يا ايها
الذين آمنوا لا تأكلوا الربوا اضعافا مضاعفة و
الجواب ان القاطع اذا عارض الظاهر لم نقو الظاهر
على دفعه فيجب مخالفة الاصل عند ظهور دليل يدل
على المخالفة اقوى منه وما ذكرتموه من الآية دليل ظاهر
على عدم التحريم للربا عند اكله غير مضاعف لكن قوله و
احل الله البيع وحرم الربوا نص في تحريمه مطلقا فكان
اولى بالاعمال على انا نقول ان التخصيص فيما ذكرتم خرج
مخرج الاغلب لان الربوا في الاغلب انما يوكل اذا كان
مضاعفا واذا اخرج مخرج الاغلب لم يدل على الحصر على
ما بيّنا فيما مضى قال واما مفهوم الشرط فقال به بعض من
لا يقول بالصفة والقاضي وعبد الجبار والبصري على المنع
القايل به ما تقدم وايضا يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط
واجيب قد يكون سببا قلنا اجدر ان قيل بالاتحاد والاصل

علمه ان قيل بالتعدد اورد ان اردن تحصنا واجيب
بالاغلب وبمعارضة الاجماع اقول اختلفوا فى الحكم المعلق
على حرف الشرط هل ينتفى بانتفائه فذهب الكرخى و
ابو الحسين البصرى الى ذلك وذهب القاضى ابو بكر وابو
عبد الله البصرى وعبد الجبار الى المنع احتج القائلون
به بوجهين احدهما ما تقدم من حديث ابن امية فى
القصر الثانى انه يلزم من انتفاء الشرط انتفا المشروط والا
لم يكن شرطا والا لزم ان يكون كل شئ شرطا لكل شئ لانه
اذا كان لا يلزم من وجوده وجود المشروط ولا من عدمه
عدمه فكل امرين مختلفين يكون احدهما شرطا للآخر وهو
باطل قطعا والداخل عليه حرف الشرط يسمى شرطا لغة واجيب
عن هذا بان الشرط قد يكون المراد به الشرط اللغوى وهو
ما دخل عليه حرف الشرط وح لا نسلم ان المشروط بعدم
لعدمه لانه قد يكون سببا ولا يلزم من عدم السبب عدم
المسبب لجواز قيام سبب آخر يقتضى وجود المسبب وقد يكون

المراد منه ما هو شرط فى نفس الامر ولا شك فى عدم المشروط
لعدمه وليس فيه نزاع بل النزاع وقع فى ان الداخل
عليه حرف الشرط هل هو شرط حقيقى ام لا و الاعتراض
عليه ان كونه سببا اجدر فى مطلوبنا لانه ابلغ من
الشرط ويلزم من عدمه عدم المسبب ان كان واحدا او
التعدد معدوم بالاصل قال القاضى وابو عبد الله ان
الشرط لا يلزم من نفيه نفى المشروط كما فى قوله تعو ولا
تكرهوا فتياتكم على البغا ان اردن تحصنا فانه لو كان انتفا
الشرط ملزوما لانتفا المشروط لجاز الاكراه اذا لم يردن
التحصن والجواب ان الاكراه انما يكون حالة ارادة
التحصن فى الاغلب وح لا يرد علينا لان الكلام فى
مفهوم المخالفة والآية ليست منه لانتفا شرط مفهوم المخالفة
وهو ان لا يخرج القيد مخرج الاغلب ولو سلم فهو معارض
بالاجماع لان الاجماع دال على تحريم الاكراه مطلقا
فهو معارض بظاهر الآية وقد مران مع تعارض الدليلين

يكون العمل بالاقوى الذى هو الاجماع القطعى قال
مفهوم الغاية قال به بعض من لا يقول بالشرط كالقاضى
وعبد الجبار القائل ما تقدم وبان معنى صوموا الى ان
تغيب الشمس اخره غيبوبة الشمس فلو قدر وجوب بعده
لم يكن آخرا اقول اختلفوا فى تعليق الحكم بغاية هل يدل
على نفيه عما عداها ام لا وذلك كما فى قوله تعالى ثم اتموا الصيام
الى الليل ولا تقربوهن حتى يطهرن فذهب اليه الفقهاء
وجماعة من المتكلمين كالقاضى ابى بكر والقاضى عبد الجبار
وابى الحسين البصرى وغيرهم الى انه يدل وخالف فى ذلك
جماعة من الحنفية والفقهاء والمتكلمين احتج القائلون بانه
يدل بمثل ما تقدم فى الوصف وايضا فقوله صوموا الى ان
تغيب الشمس معناه صوموا صوما آخره غيبوبة الشمس فلو
قدر وجوب بعد الغاية غاية بل وسطا وهو محال قال واما
مفهوم اللقب فقال به الدقاق وبعض الحنابلة وقد تقدم وايضا
فانه كان يلزم من محمد رسول الله وزيد موجود واشباههما ظهور

الكفر

الكفر واستدل بانه يلزم منه ابطال القياس لان المطلوب الاصل
فى المخالفة واجيب بان القياس يستلزم التساوى فى المتفق
عليه فلا مفهوم وكيف به هنا قالوا لو قال لمن يخاصمه ليست امى
بزانية ولا اختى تبادرت نسبة الزنا الى ام خصمه واخته
ووجب الحد عند مالك واحمد قلنا من القرائن لا مما نحن
فيه اقول اختلف الناس فى تعليق الحكم بالاسم هل يدل
على نفيه عما عداه ام لا فذهب المحققون الى انه لا يدل
وذهب الدقاق وبعض الحنابلة الى انه يدل والدليل
على انه لا يدل ما تقدم من ان مفهوم اللقب مردود وايضا
فان قول القائل عيسى رسول الله وزيد موجود لو دل
على نفى الرسالة عن غير عيسى ونفى الوجود عن غير زيد
لزم ان لا يكون محمد رسول الله وان لا يكون الاله
موجودا وذلك كفر ظاهر واستدل بعض النافين لمفهوم
اللقب بانه لو كان تعليق الحكم على الاسم يدل على نفيه عما عداه
لبطل القياس والتالى باطل فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان القياس

انما يكون حجة على تقدير نفي النص في الفرع فاذا كان النص الدال
في الاصل دالا على نفي الحكم عن الفرع كان العمل به متعينا فبطل
القياس والى بيان الشرطية اشار بقوله لظهور الاصل في المخالفة
اي لظهور المقيس عليه في مخالفة الفرع لان النص او الاجماع الدال
على حكم الاصل بمنطوقه ويكون دالا ظاهرا على نفي الحكم في الفرع
بمفهومه والجواب ان القياس يستلزم تساوي الفرع المختلف فيه
المسكوت والاصل المنطوق المتفق عليه في المصلحة المناسبة للحكم و
شرط مفهوم المخالفة عدم مساواة المسكوت للمنطوق في المصلحة فلا
مفهوم مع التساوي اذن لتنافيهما ولو كان مفهوم الصفة الذي
هو اقوى الاصناف فكيف مفهوم اللقب مع انه اضعفها احتج المخالف
بالعرف فان من قال لغيره المخاصم له ليست امي بزانية ولا اختي
يبادر الى الفهم نسبة الزنا الى ام المخاطب واخته ووجب الحد
عند مالك واحمد وذلك يدل على المفهوم والجواب لو سلم ذلك
لكان انما يعرف المخالفة من القراين لا مما نحن فيه قال وانما
للحصر بانما فقيل لا تفيد وقيل منطوق وقيل مفهوم الاول انما زيد

قايم

قايم بمعنى ان زيدا او الزايد كالعدم الثاني انما الحكم الله بمعنى
ما الحكم الا الله تعـ وهو المدعى وانما الاعمال وانما الولاء فيفيق
لان العموم فيه بغيره فلا يستقيم لغير المعتق ولا ظاهرا اقول اختلف
الناس في انما هل يفيد الحصر ام لا فذهب الاكثرون الى انها
تفيده وقال آخرون الى انها لا تفيده واختلف الاولون
فقال قوم ان الافادة انما حصلت بمنطوق اللفظ وقال آخرون
انما حصلت بمفهومه احتج النافون للافادة بان قولنا انما
زيد قايم في معنى ان زيدا قايم والزايد هو لفظ ما كالمعدوم
لا فايدة له وهذا ممنوع اذ هو نفس الدعوى واحتج المثبتون
بان معنى قول الله تعـ انما الحكم الله ما الحكم الا الله سبحانه
وهو المراد من الحصر لا يقال لو دل لفظ انما على الحصر بمنطوقه لما صح
بغير نية ولا الولاء لغير المعتق عملا بقوله م انما الولاء لمن اعتق
وانما الاعمال بالنيات والتالي باطل لعموم صحة العمل في المنوي
وغيره والولاء للمعتق وغيره لمن كاتب او باع لعبد من نفسه
لانا نقول العموم مستفاد من غير الحديث كالاجماع مثلا اما نظرا

الى نفس الحديث فلا يستقيم لغير المعتق ولا ظاهرا ولا عملا بغير
نية قال واما مفهوم الحصر فمثل صديقي زيد والعالم زيد ولا قرينة
عهد فقيل لا يفيد وقيل منطوق وقيل مفهوم الاول لو افاد
لافاده العكس لانه فيهما لا يصلح للجنس ولا لمعهود معين لعدم
القرينة وهو دليلهم وايضا لو كان لكان التقديم لغير مدلول الكلام
القائل به لو لم تفده لاخبر عن الاعم بالاخص لتعذر الجنس
والعهد فوجب جعله لمعهود ذهني بمعنى الكامل والمنتهى واجيب
بان جعله لمعهود ذهني مثل اكلت الخبز ومثل زيد العالم هو المعهود
وايضا يلزمه زيد العالم تعين ما ذكر فان زعم انه اخبر بالاعم
فغلط لان شرط جعله التنكير فان زعم ان اللازم لزيد فغلط
الوجوب استقلاله بالتعريف منقطعا عن زيد كالموصول اقول
اختلفوا في مثل قولنا العالم زيد وصديقي عمرو هل يفيد
حصر العلم في زيد والصداقة في عمرو ام لا فذهب جماعة
الحنفية والقاضي الى انه لا يدل وقال الغزالي انه يدل بالمفهوم
وقال الآخرون انه يدل بالمنطوق والمراد بالحصر هو ان هذا التركيب

هل

هل يدل على ان مدلول المبتدأ فيه هو معهود ذهني مقيد بما يصير
به مطابقا مساويا للمحمول حتى يكون معنى قول القائل صديقي
زيد ان الصديق الكامل وغير ذلك من الصفات التي باقترانها
يتساوى الموضوع والمحمول هو زيد وكذلك في قولنا العالم زيد
اي المنتهى في العلم وغيره من الصفات المخصصة المقتضية للمساواة
احتج الاولون بان هذا اللفظ لو افاد الحصر لافاده مع العكس
والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان لفظ
صديقي والعالم لا يصلح للجنس اذ يكذب كل صديقي زيد وكل
العالم زيد ولا للمعهود المعين لعدم القرينة فليس لهما دلالة
الا الحصر وهو كونه دالا على معهود ذهني بمعنى الكامل في الصداقة
زيد فوجب ان يكون مرادا والا لخرج اللفظ عن الدلالة
وانما قدرنا هذه الافادة لانه بعينه دليل القائلين بالحصر
واذا كان كذلك في الاصل ففي العكس كذلك لانه لا معهود
معين هناك ولا يصلح للجنس ايضا لاستحالة قولنا زيد كل صديقي
وزيد كل العالم وايضا لو كان يفيد الحصر لكان التقديم بغير مدلول

الكلمة والتالى باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لان قولنا
زيد صديقى لاشك فى انه لايفيده واما بطلان التالى فلانه
ايضًا لان التقديم والتاخير انما هو تصرف فى الالفاظ قد يغير
بعض معانيها الحاصلة بالتركيب ولا يغير المعانى الافرادية احتج
الآخرون بان قولنا العالم زيد لو لم يكن للحصر لكان قد اخبر
بالخاص عن العام والتالى باطل لكذب قولنا الحيوان انسان
فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لان العالم ليس للعهد ولا الجنس
لتعذرهما على مامر فوجب جعله لمعهود ذهنى وهو معنى الكامل
المنتهى وذلك يستلزم ما قلناه والجواب انه لمعهود ذهنى لا بالمعنى
الذى ذكرتموه من المعهود المقيد بل المراد المعهود المطلق مثل قولنا
اكلت الخبز وزيد العالم وهذا هو المعروف وان كنا لا نريد به
الاستغراق وايضًا يلزمه قولنا زيد العالم بعين ما ذكر فان المراد
بالعالم ليس هو الجنس ولا العهد لتعذرهما بل المعهود الذهنى
ويلزمه ما ذكره اللهم الا ان يجوز الاخبار بالاعم عن الاخص
وهو خطأ لان شرط جعله التنكير اى شرط جعل الاعم مجردًا بد

التنكير

لما عرف من قواعدهم ان الالف واللام فى المحمول يدل على المساواة
وان جعل اللام فى قولنا زيد العالم لزيد لقرينة تقدمه كان
خطأ ايضًا لان اللام معرفة بالاستقلال وان لم يذكر زيدًا
لكونه خبرًا للمبتدا او وجوب استقلال الخبر بالتعريف عند
كونه معرفة واستلزام ذلك وجوب استقلال اللام بالتعريف
منقطعًا عن زيد وهذا الاستقلال يمنع كون اللام لزيد
لتوقف تعريفه ح على تقدم قرينة زيد ه قال النسخ الازالة
نسخت الشمس الظل والنقل نسخت الكتاب ونسخت النحل
ومنه المناسخات فقيل مشترك وقيل للاول وقيل للثانى
وفى الاصطلاح رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى متاخر فيخرج
المباح بحكم الاصل والرفع بالنوم والغفلة وبخصوص الى آخر
الشهر ونعنى بالحكم ما حصل على المكلف بعد ان لم يكن فان
الوجوب المشروط بالعقل لم يكن عند انتفائه قطعًا فلا يرد
الحكم قديم فلا يرتفع لانا لم نعنه والقطع بانه اذا ثبت تحريم
شئ بعد وجوبه انتفى الوجوب وهو المعنى بالرفع الا ما لا اللفظ

الدالّ على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول فردان اللفظ
دليل النسخ ولا يطرد فانّ لفظ العدل ينسخ حكم كذا ليس
بنسخ ولا ينعكس لانه قد يكون بفعله صلى الله عليه وسلم حاصله اللفظ الدالّ
على النسخ لانه فسّر الشرط بانتفاء الفسخ وانتفاء انتفائه حصوله
وقال الغزالي الخطاب الدالّ على ارتفاع الحكم الثابت با
الخطاب المتقدّم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه
واورد الثلثة الاول وان قوله على وجه الى آخره زيادة
وقال الفقهاء النصّ الدالّ على انتهاء امد الحكم الشرعي
مع التأخّر عن مورده واورد الثلثة فان فرّوا من الرفع
لكون الحكم قديما والتعلّق قديما فانتهاء امد الوجوب ينافي
بقاءه عليه وهو معنى الرفع وان فسّروا لانه لا يرتفع تعلّق
مستقبل لزمهم منع النسخ قبل الفعل كالمعتزلة وان كان
لانه بيان احد التعليق بالمستقبل المظنون استمراره فلا
بدّ من زواله المعتزلة اللفظ الدالّ على ان مثل الحكم الثابت
بالنصّ المتقدّم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا فيرد ما على

الغزالي

الغزالي والمقيد بالمرة بفعل **اقول** النسخ يطلق في اللغة على
معنيين احدهما الازالة يقال نسخت الشمس الظلّ والثاني
النقل يقال نسخت الكتاب اي نقلته ونسخت النحل العسل اي
نقلتها ومن باب المناسخات وهو انتقال الميراث من واحد
الى آخر واختلف الناس هنا فقال القاضي والغزالي انه مشترك
بين الازالة والنقل وقال ابو الحسين انه موضوع للازالة وقال
القفّال انه موضوع للنقل واما في الاصطلاح فقد اختلفوا في
معناه فحدّه قوم بانه رفع الحكم الشرعي متاخّر فرفع الحكم جنس
والتقييد بالشرعي فصل له يخرج به رفع الحكم في الاصل من الاباحة
المرفوع عنه بالحكم الشرعي وقولنا بدليل شرعي فصل له آخر يخرج
به رفع الحكم بالنوم والغفلة فانه ليس رفعا بدليل شرعي وقولنا
متاخر فصل آخر يخرج المخصصات المتصلة كالشروط والغايات
والاستثناءات وح يطلق الحدّ على النسخ واعترض على هذا
بعض الاصوليين بانّ الحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء والتخيير او الوضع عند الاشاعرة وخطاب الله تعالى قديم

فكيف يصح عدمه واجاب المص عن هذا بان المراد بالحكم هنا
ما يحصل على العبد بعد ان لم يكن وهو تعلق الخطاب بافعال
المكلفين تعلق التنجيز لا التعلق المعنوى ولهذا فان الوجوب
المشروط بالعقل غير ثابت عند انتفائه ولا شك ان العقل حادث
فيكون الوجوب حادثاً ولا نعنى بالحكم هنا ما ذكرتموه وايضاً
فانا نقطع بانه اذا ثبت تحريم شئ بعد ان كان واجباً انتفى ذلك
الوجوب وهو المعنى من الرفع بعد ان نعلم ان رفع الخطاب المتعلق
انما يكون برفع تعلق الخطاب بالمكلف لا يرفع نفس الخطاب
وحده الامام بانه اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام
الحكم الاول والاعتراض عليه من وجوه احدها ان اللفظ
ليس بنسخ وانما هو دليل النسخ الثانى ان هذا الحد لا يطرد
فان العدل اذا قال نسخ الحكم الفلانى كان ذلك لفظاً ظاهراً
فى الدلالة على انتفاء شرط دوام الحكم الاول لدلالته على
انتفاء الحكم الاول ظاهراً لكونه لفظ عدل ودلالته ظهور انتفاء
الحكم الاول على ظهور انتفاء شرط دوامه وليس بنسخ اجماعاً الثالث

ان

انه لا ينعكس لان النسخ قد يكون بالفعل كما يكون بالقول
الرابع ان حاصل هذا الحد ان النسخ هو ان اللفظ الدال
على النسخ لانه قال اللفظ الدال على انتفاء شرط دوام
الاول وقال مرادى من شرط دوام الحكم الاول هو انتفاء
النسخ وانتفاء انتفائه حصوله ويلزم من ذلك الدور المحال
وحده الغزالى من القاضى ابى بكر وقصد بالخطاب
كل خطاب فى سواء دل بمفهومه او بمنطوقه وخرج عنه الموت
فان به يرتفع الحكم وليس بنسخ لما لم يكن خطابا وقيد
بالخطاب المتقدم لان رفع الاحكام العقلية ليس بنسخ
وقيد بقوله على وجه لولاه لكان ثابتا ليخرج عنه الا
حكام المقيدة بالمدة فان ذلك الحكم يرتفع عند انتهاء
المدة لذاته وقيد بالتراخى ليخرج عنه المخصصات
المتصلة ويرد على هذا الحد الثلثة الاول المورده
على الحد الاول لان الخطاب دليل النسخ وليس به وايضاً
فالعدل اذا قال ان هذا الحكم منسوخ كان خطاباً دالا

على ارتفاع الحكم اذ المراد لولاه لكان ثابتاً عندنا ولو كان المراد
لكان ثابتاً في نفس الامر لم يرد وايضاً فالنسخ قد يكون
بالفعل فكيف يصح منه تخصيصه بالخطاب ويرد على الحد ايضاً
انه قد اشتمل على زيادة لا فائدة فيها وهو قوله على وجه
لولاه لكان ثابتا لانه انما ذكر احترازا عن الاحكام المقيدة
بالمدة وهذا يخرج بقولنا رفع الحكم بالخطاب الثاني لان
هذه الصورة الحكم فيها مرتفع لا بالخطاب بل انتهاء مدة
الحكم وقوله ايضاً مع تراخيه عنه لا فائدة فيها لانه وقع احترازاً
عن الاستثناء والشرط والصفة وهذه الامور تخرج بالرفع
لان هذه جزئيات الخطاب فان تقيد الحكم بالوصف ليس
برافع لذلك الحكم بل هو مبين لان بعض الصور لم يتناولها
الخطاب وكذلك الشرط والاستثناء وحده الفقهاء بانه
النص الدال على انتهاء امد الحكم الشرعي مع التاخر عن مورده
اى زمان وروده او عن وروده ويرد عليه الثلثة الاول
المورده على الحدين الاولين وهؤلاء القوم ان طلبوا القرار

من

من التحديد بالرفع لان الحكم عندهم قديم والتعلق قديم يعني
التعلق المعنوي لا التعلق التنجيزي فلا يصح رفعهما ورد عليهم ذلك
بعينه لان انتهاء مدة الحكم وان فروا من الرفع لاجل ان
التعلق بالفعل المستقبل لا يرتفع لان ما لم يوجد يستحيل رفعه
لزمهم المنع من النسخ قبل وقت الفعل كما هو مذهب المعتزلة
لان نسخ الفعل قبل حضور وقته نسخ للتعلق بالفعل المستقبل
وان كان لانه عندهم بيان امد التعلق للحكم بالفعل المستقبل
اعني التعلق المظنون استمراره فلا بد من زوال التعلق المذكور
اذ بعد بيان الامد لا يبقى ظن تعلق الاستمرار للقطع بانقطاع
التعلق وهو المعنى من الرفع وحده المعتزلة بانه اللفظ الدال
على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زايل على وجه لولاه
لكان ثابتاً وانما قالوا مثل الحكم لان الحكم اما ان يكون ثابتاً
اولا يكون فان كان ثابتا استحال رفعه وان لم يكن استحال رفعه
فالمرفوع اذن ليس الا مساوي الثابت ويرد على هذا الحد
ما اورد على حد الغزالي ويرد عليه النص المقيد بالمرة الواحدة

يفعل اى ما امر بفعله مرة واحدة مدة العمر ثم نسخ فان
اللفظ الدال عليه لا يكون دالا على ان مثل الحكم الثابت
بالخطاب المتقدم زائل على وجه لولاه لكان اى المثل
ثابتا لانه يكون هو ثابتا لا مثله قال والاجماع على
الجواز والوقوع وخالفت اليهود فى الجواز وابو مسلم
الاصفهانى فى الوقوع لنا القطع بالجواز وان اعتبرت
المصالح فالقطع ان المصلحة قد تختلف باختلاف الاوقات
وفى التورية انه امر آدم بتزويج بناته من بنيه وقد
حرم ذلك باتفاق واستدل باباحة السبت ثم تحريمه وبجواز
الختان ثم ايجابه يوم الولادة عندهم وبجواز الاختين ثم
التحريم واجيب بان رفع مباح الاصل ليس بنسخ قالوا
لو نسخت شريعة موسى لبطل قول موسى المتواتر هذه
شريعة مؤبدة قلنا مختلق قيل من ابن الراوندى والقطع
انه لو كان عندهم صحيحا لقضت العادة بقوله له صلعم
قالوا ان نسخ لحكمة ظهرت له لم تكن ظاهرة له فهو البداء والا

فعيث

فعبث واجيب بعد اعتبار المصالح انها تختلف باختلاف
الازمان والاحوال كمنفعة شرب دواء فى وقت او
حال وضرره فى آخر فلم يتجدد ظهور ما لم يكن قالوا
ان كان مقيدا فليس بنسخ وان دل على التابيد لم يقبل
للتناقض بانه مؤبد ليس بمؤبد ولانه يؤدى الى
تعذر الاخبار بالتابيد والى نفى الوثوق بتابيد
حكم ما والى جواز نسخ شريعتكم واجيب بان تقييد
الفعل الواجب بالتابيد لا يمنع النسخ كما لو كان معينا
مثل صم رمضان ثم نسخ قبله فهذا اجدر وقوله صم رمضان
ابدا بالنص يوجب ان الجميع متعلق الوجوب ولا
يلزم الاستمرار فلا تناقض كالموت وانما المتنافى
لخبر بان الوجوب باق ابدا ثم نسخ قالوا لو جاز
لكان قبل وجوده او بعده او معه وارتفاعه قبل وجوده
او بعده باطل او معه اجدر لاستحالة النفى والاثبات
قلنا المراد ان التكليف الذى كان زال كالموت لا ان الفعل

بدفع قالوا اما ان يكون البارى سبحانه علم استمراره ابدًا
فلا نسخ او الى وقت معين فليس بنسخ قلنا الى الوقت المعين
الذى علم انه ينسخ فيه وعلمه بارتفاعه بالنسخ لا يمنع النسخ
وعلى الاصفهانى الاجماع على ان شريعتنا ناسخة لما يخالفها
ونسخ التوجه والوصية للاقربين بالمواريث وذلك كثير اقول
اتفق المسلمون على جواز النسخ خلافًا لبعض اليهود واتفقوا ايضًا
على الوقوع وخالف فى ذلك ابو مسلم بن بحر الاصفهانى واستدل
المص على الجواز بانا نقطع بذلك قطعًا لا شك فيه فانه ليس يستحيل
ان يكلف الله تع عبيده فى وقت فعلًا ثم يرفعه عنهم واما ان
اعتبرت المصالح فى التكليف كما هو مذهب المعتزلة فالجواز
ثابت ايضًا لانا نعلم ان المصالح تتغير بتغير الاوقات ويرد على
اليهود وقوع النسخ فانه قد ورد فى التورية ان ادم امر بتزويج
بناته من بنيه وقد حرم ذلك بالاتفاق وايضًا فان الله تع
قال لنوح وقت خروجه من الفلك انى جعلت لك كل دابة مأكلًا
لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم

فلا

فلا تأكلوه وقد حرم كثيرًا من الدواب على من بعده من
ارباب الشرايع وغير ذلك من الوقايع الكثيرة فى التورية
وذلك يدل على وقوع النسخ وقد استدل بعضهم على الجواز بامور
منها اباحة العمل يوم السبت قد كان حاصلًا ثم نسخ ذلك
وحرم ومنها جواز الختان قد كان ثابتا فى شرع ابرهيم ع
بعد الكبر ثم صار واجبًا يوم الولادة عندهم لان موسى ع
اوجبه ومنها ان الاختين قد كانتا مباحتين جمعًا يوم
فى شرع يعقوب ع ثم حرمتا واعترض المص على هذه الالزامات
بان هذه الاحكام المتجددة غير ناسخة لما تقدمها
لان المتقدم انما هو الاباحة الثابتة بالعقل ورفع الحكم
العقلى ليس بنسخ على ما مضى واحتج اليهود على مقالتهم بوجوه
احدها ان موسى ع نقل عنه نقلًا متواترًا ان شريعته
مؤيدة فلو جاز نسخها لبطل هذا القول ويلزم تكذيب
موسى ع والجواب هذا الحديث مختلق واسند الكذب
هنا الى ابن الراوندى ليعارض به دعوى الرسالة من محمد

والقطع حاصل بانه لو كان هذا الحديث عندهم صحيحًا لعارضوا
به النبي ص لقضاء العادة بذلك ولما لم يعارضوا به دل على
كذبهم فيه الثاني ان الحكم المنسوخ اما ان ينسخ لحكمة ظهرت له
تعالى لم يكن ظاهرة وإما ان لا يكون والاول يلزم منه البداء وهو
محال والثاني يلزم منه العبث والجواب هذا ابتني على ان
الاحكام مشروطة بالمصالح وليس كذلك ولو سلم فيقول هذا
انما يتم على تقدير استمرار المصلحة اما على تقدير اختلافها باختلاف
الاوقات والاحوال فلا وذلك كالدواء فانه قد ينفع في
وقت ويضر في آخر وعلى هذا التقدير لا يلزم ظهور امر خفي
الثالث الخطاب المنسوخ حكمه اما ان يكون مقيدًا بوقت واما
ان يكون مؤبدًا فان كان مقيدًا بوقت لم يكن زوال الحكم
نسخا بل انما زال لانتهاء مدته وان كان دالا على التابيد
لم يقبل النسخ والا لزم التناقض لان الخطاب دال على
التابيد والنسخ دال على عدمه ولانه لو جاز نسخ الحكم المؤبد
تعذر الاخبار بالتابيد فانه ما من حكم اخبر عنه بالتابيد

لا

الا ويجوز ان يكون منسوخًا وايضًا لو وقع النسخ في الحكم المؤبد
لم يبق وثوق بتابيد حكم اصلاً وذلك ينفي الوثوق بوعده
ووعيده وايضًا فانه يلزم من ذلك جواز نسخ شريعة محمد ص
وان قيدت بالتابيد والجواب ان يقول تقيد الفعل بالتابيد
لا يمنع النسخ وكيف يكون ذلك وهو شرطه وابلغ من هذا
ما ذهب اليه الاشاعرة من جواز نسخ الفعل قبل حضور وقته
وقولهم يلزم التناقض للاخبار بانه مؤبد وليس بمؤبد
ممنوع لان الامر بشيء في المستقبل وان كان بصيغة التابيد
كقولهم صم رمضان ابدًا يوجب بدلالة النص ان جميع
متعلق الوجوب ولا يلزم من ذلك استمرار الوجوب فلا
تناقض كالموت فان تعلق خطاب الوجوب بالمكلف
يدل على ان جميع عمره ولو كان مائة سنة متعلق الوجوب
لا انه يستمر الوجوب مائة سنة نعم الممتنع الاخبار ببقاء الوجوب
ابدًا ثم النسخ الرابع لو جاز النسخ لكان اما قبل الفعل او
بعده او معه والكل باطل اما الاول فلان ارتفاع الشيء

حال وجوده وذلك يستلزم اجتماع النقيضين وهو ابلغ
فى الاستحالة والجواب المراد من النسخ انما هو رفع التكليف
الذى كان ثابتًا على المكلف كما يقول فى الموت ولا نعنى
بذلك ان الفعل يرتفع لخامس اما ان يكون الله تعالى علم
استمرار الحكم ابدًا او الى وقت معين وعلى التقديرين
لا نسخ اما الاول فلان علم الله تعالى يستحيل انقلابه جهلًا
واما الثانى فلان ارتفاع الحكم المقيد بالغاية عند وجود
الغاية ليس بنسخ والجواب ان الله تعالى يعلمه مستمرًا الى وقت
الارتفاع بالنسخ وعلمه بارتفاعه بالنسخ لا يمنع من
النسخ بل يقويه ويحققه واما الرد على الاصفهانى بالا
جماع على ان شريعتنا ناسخة لما يخالفها وعلى ان التوجه
الى القبلة ناسخ للتوجه الى بيت المقدس واية المواريث
عندهم ناسخة لاية الوصية للاقربين وامثال ذلك
كثيرة قال مسئلة المختار جواز النسخ قبل وقت الفعل مثل
حجوا هذه السنة ثم يقول قبله لا تحجوا ومنع المعتزلة والكرخى

فى

لنا ثبت التكليف قبل وقت الفعل فوجب جواز رفعه كا
لموت وايضًا وكل نسخ كذلك لان الفعل بعد الوقت
ومعه يمتنع نسخه واستدل بان ابرهيم امر بالذبح بدليل
افعل ما تؤمر وبالاقدام وبترويع الولد ونسخ قبل التمكن
واعترض بجواز ان يكون موسعًا واجيب بان ذلك
لا يمنع رفع تعلق الوجوب بالمستقبل لان الامر باق عليه
وهو المانع عندهم وبانه لو كان موسعًا لقضت العادة
بتاخيره رجاء نسخه او موته لعظمه واما دفعهم بمثل انه لم يؤمر
وانما توهم او امر بمقدمات الذبح فليس بشئ او ذبح وكان
يلتحم عقيبه او جعل صفحة نحاس او حديد فلا يسمع ويكون
نسخًا قبل التمكن قالوا ان كان مامورًا به ذلك الوقت توارد
النفى والاثبات وان لم يكن فلا نسخ واجيب لم يكن بل
قبله وانقطع التكليف عنده كالموت اقول اختلفوا فى جواز
النسخ قبل دخول وقت الامتثال مثل حجوا فى هذه السنة
ثم يقول قبل الوقت لا تحجوا فى هذه السنة فذهبت الاشا
عرة

الى جوازه وذهبت المعتزلة الى المنع منه وهو مذهب ابي
بكر الصيرفي وبعض اصحاب احمد بن حنبل احتج المجوزون
بوجوه الاول ان التكليف قبل وقت الفعل واقع اتفاقاً
فوجب جواز رفعه بالناسخ كالموت اى كرفعه بالموت
لاشتراكهما فى قطع تعلق التكليف عن المكلف الثانى لو منع
من النسخ قبل وقت الفعل لزم ابطال النسخ اصلاً فان كل نسخ
انما هو رفع لحكم قبل وجود وقته لان الفعل بعد الوقت وقبله
ممتنع نسخه والا لزم نسخ المرتفع واجتماع النقيضين فلم يبق
النسخ وارداً الا على الفعل قبل حضور وقته وهذان الوجهان
ارتضاهما المص وهما ضعيفان اما الاول فلانا لا نسلم جواز
رفع التكليف الثابت قبل الفعل والا لم يحصل منه فائدة
التكليف فيكون التكليف عبثاً قلت لا نسلم بل الابتلاء من
اعظم الفوايد واما الموت فيمنع كون علم الله تعـ انه يموت
قبل الفعل قلت نعم لانه مخاطب به مكلفاً واما الثانى فالفرق
حاصل لان التكليف الذى نعل فى بعض الاوقات جاز رفعه

فى البعض الآخر لحصول الفائدة منه لجواز تغير المصلحة
فيه بحسب تغير الوقت اما التكليف الذى لم يفعل البتة
فلا حصر وقت فعله لو رفع لفقدت الفائدة منه واستحال
تغير المصلحة فيه بحسب تغير الوقت الثالث ان ابرهيم ع
امر بذبح ولده ونسخ ذلك قبل التمكن اما الصغرى
فدليل قوله تعـ افعل ما تؤمر يعنى فى قوله تعـ انى ارى فى المنام
انى اذبحك ولما روى من ان الله تعـ قال لابرهيم اذبح
ولدك وبالاقدام على الذبح وترويع الولد وتخويفه وذلك
حرام من غير الامر بالذبح والاذن فيه واما الكبرى فظاهرة
ولما النسخ فلقوله وفديناه بذبح عظيم واما ان النسخ كان قبل
التمكن فلانه لو كان بعد التمكن لعصى بتاخيره اعترض على
هذا بان العصيان انما يلزم لو كان الامر مضيقاً لا يجوز التاخير
عنه وهو غير معلوم فلم لا يجوز ان يكون الوقت موسعاً وكان
النسخ بعد مضى زمان يسع للذبح فلا يلزم العصيان ولا كون
النسخ قبل التمكن فى واجاب المص عن هذا الاعتراض من

من وجهين احدها ان كون الوقت موسعًا لا يمنع من رفع
تعلق الوجوب بالمستقبل اى من كون نسخ الذبح قبل التمكن
من فعله لكونه قبل دخول وقته لان الامر باق على المكلف فى
الوقت الموسع اذا لم يأت بالمأمور به واذا كان الامر باقيًا
عليه فى الوقت الموسع وبقاء الامر عليه هو المانع عند الخصوم
من جواز النسخ ح لانه يلزم عندهم توارد النفى والاثبات
فيمتنع النسخ ح فى جميع ازمنة الموسع واذا امتنع نسخ الذبح
فى الوقت الموسع وبعده بالاتفاق وقد ثبت نسخه فيكون
قبل وقته وهو المطلوب الثانى ان هذا الامر لو كان موسعًا
لوقع التاخير من ابرهيم ع لقضاء العادة بذلك رجاء نسخه او
موت ابرهيم لكبر سنه فيزول عنه التكليف بذلك لعظم هذا
الامر واعلم ان جماعة من الاصوليين دفعوا اصل الاستدلال
من وجوه احدها انه عليه لم يؤمر بالذبح وانما توهم ذلك
او انه امر بمقدمات الذبح وهذا ليس بشئ لان قوله انى
ارى فى المنام انى اذبحك مع ان منامات الانبياء ع

لا

لا يتطرق اليها الغلط لكونها وحيًا يدفع ذلك وايضًا فلو لم يكن
مامورًا بالذبح لم يكن محتاجًا الى الفداء الثانى انه امتثل وذبح
وكان كلما قطع جزءًا لحمه الله تعالى الثالث انه جعل على حلقه صفيحة
نحاس او حديد فكان يمنع من الذبح وهذان العذران
ضعيفان اما الاول فلانه لو كان كذلك لما احتيج الى الفداء
واما الثانى فلانه تكليف ما لا يطاق وهو باطل عند المعتزلة وايضًا
فلانه يكون قد نسخ الفعل قبل التمكن منه وذلك عين المطلوب
واحتج المانعون بان المكلف فى وقت الفعل ان كان مامورًا
به مع رفعه عنه لزم توارد النفى والاثبات وهو التكليف وعدمه
وهو محال وان لم يكن مامورًا به فى ذلك الوقت لم يكن نسخ و
اجاب المص بانه فى ذلك الوقت ليس بمكلف لوجود الناسخ
وقد كان مامورًا قبل ذلك الوقت بالفعل فيه ولولا النسخ
لاستمر الامر الى ذلك الوقت بل انقطع التكليف عند ذلك
الوقت للناسخ كالموت قال مسئلة الجمهور جواز نسخ مثل صوموا
ابدًا بخلاف الصوم واجب مستمر ابدًا لنا لا نريد على صم غدًا

ثم ينسخ قبله قالوا متناقض قلنا لا منافاة بين ايجاب صوم غد
وانقطاع التكليف قبله كالموت اقول اتفق الجمهور على ان
الحكم اذا قارنه لفظ التأبيد قبل النسخ اذا كان امرا وخالف
فيه جماعة يسيرة بخلاف ما اذا كان خبرا كقوله الصوم واجب مستمر
ابدا لانه يلزم منه التناقض واستدل المصنف بان قوله صوموا
ابدا لا يزيد على قوله صوموا غدا مع قبول الاخير للنسخ قبل
الفعل على ما مضى فيكون الاول قابلا له وايضا شرط النسخ و
روده على امر اريد منه الدوام والتأبيد هو الدوام فكيف
يكون شرط الشيء منافيا له احتجوا بان الامر به على التأبيد
مع رفعه متناقضان والجواب انه لا منافاة بين ايجاب
صوم غدا وانقطاع التكليف بالناسخ قبله كما في الموت وقد
مضى قال مسألة الجمهور جواز النسخ من غير بدل لنا ان مصلحة
التكليف قد يكون في ذلك وايضا فانه قد وقع نسخ وجوب
الامساك بعد الفطر وتحريم ادخار لحوم الاضاحي قالوا
نأت بخير منها او مثلها واجيب بان الخلاف في الحكم لا في اللفظ

سلمنا

سلمنا لكن خصص سلمنا ويكون نسخه بغير بدل خيرا المصلحة علمت
ولو سلم انه لم يقع فمن اين لم يجز اقول اتفق الجمهور على
جواز النسخ لا الى بدل وخالف في ذلك بعض الناس
والدليل على جوازه ان مصلحة التكليف قد يكون في
عدمه في وقت ولا شك في ان التكليف تابع للمصلحة
عند المعتزلة فكان في ذلك الوقت ساقطا وعند الا
شاعرة الامر فيه ظاهر فانهم لا يعللون بالمصالح وايضا
فان النسخ لا الى بدل قد وقع وهو دليل على الجواز وبيان
وقوعه نسخ وجوب الامساك بعد الفطر في الليل وتحريم
ادخار لحوم الاضاحي وتقديم الصدقة عند المناجاة
وغير ذلك احتج المخالف بقوله تعالى ما ننسخ من آية او
ننسها نأت بخير منها او مثلها والجواب من وجوه احدها
ان الخلاف انما وقع في وجوب الاتيان بحكم آخر لا في الاتيان
باية اخرى الثاني ان هذا عام ويجوز تخصيصه وقد خصص
بما ذكرناه اولا الثالث لم لا يجوز ان يكون عدم الحكم خيرا

من وجوه المصلحة علمه الله تعالى فاذا رفع يكون قد اتى بالخير
الرابع ان هذا يدل على عدم الوقوع لا عدم الجواز قال
الجمهور جواز النسخ بالاثقل لنا ما تقدم وبانه نسخ التخيير في
الصوم والفدية وصوم عاشورا برمضان والحبس
في البيوت بالحد قالوا ابعد في المصلحة قلنا يلزمكم في
ابتداء التكليف وايضا فقد يكون علم الاصلح في الاثقل
كما يسقمهم بعد الصحة ويضعفهم بعد القوة وقالوا يريد الله
ان يخفف عنكم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
قلنا ان سلم عموم فيما فيما للمآل في تخفيف الحساب وتكثير
الثواب او تسمية الشيء بعاقبته مثل لدوا للموت وابنوا
للخراب وان سلم الفور فمخصوص لما ذكرناه كما خصت بثقال
التكاليف والابتلاء باتفاق قالوا نأت بخير منها او مثلها
والاشق ليس بخير للمكلف واجيب بانه خير باعتبار الثواب
اقول اتفق الجمهور على جواز نسخ الشيء بالاثقل منه وخالف
في ذلك بعض اهل الظاهر والدليل على جوازه ما قدمناه من

كون

كون التكليف منوطا بالمصلحة وجاز مقارنة المصلحة
للاثقل وايضا فانه قد وقع وذلك لان الله تعالى اوجب
في ابتداء الاسلام صوم رمضان او الصدقة عنه ثم
نسخ ذلك بتعيين الصوم ولا شك ان تعيين الصوم
اثقل من التخيير بينه وبين الفداء وايضا نسخ صوم عاشورا
بصوم رمضان وهو اثقل ونسخ الحبس في البيوت الى
الجلد والرجم وهو اثقل احتجوا بوجوه احدها ان التكليف
بالاثقل ابعد في المصلحة لكونه اضرارا في حق المكلفين
لان المكلف ان فعل حصلت له المشقة العاجلة وان لم
يفعل حصل العقاب فيكون غير واقع والجواب ان
هذا لازم في التكليف المبتداء لنقل المكلف من
الاباحة والاطلاق الى مشقة التكليف وايضا فقد يكون
الاصلح في النقل الى الاثقل في علمه انه يمرض الصحيح
لمصلحة ويضعف القوي لمصلحة الثاني قوله تعالى يريد الله
ان يخفف عنكم وقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر

وذلك يقتضي المنع من النسخ بالاثقل والجواب لا نسلم
العموم في كل يسر وتخفيف ولو سلم ذلك فالمراد
منها التخفيف في كل شيء في المآل تخفيف الحساب
ويكثر الثواب او في الحال ويكون المراد العاقبة مجازاً
مثل قوله لدوا للموت وابنوا للخراب ولو سلمنا ان المراد
به التخفيف والتيسير في كل شيء في الحال حقيقة وهو المراد
بقوله ولو سلم الفور يعني التخفيف في كل شيء حالاً لكن الآية
مخصوصة بما ذكرناه من الادلة الدالة على الوقوع جمعاً بين
الادلة كما خصص شغال التكاليف ابتداء وبالابتلاء
منه بالاتفاق الثالث قوله تعالى ما ينسخ من آية او ننسها
نأت بخير منها او مثلها والاشق ليس بخير ولا مماثل والجواب
ان الاشق خير باعتبار الثواب قال مسئلة الجمهور على جواز
نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس ونسخهما معاً وخالف
بعض المعتزلة لنا القطع بالجواز وايضاً الوقوع عن
عمر كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة

ونسخ

ونسخ الاعتداد بالحول وعن عائشة كان فيما انزل
عشر رضعات محرمات والاشبه جواز مس المحدث
للمنسوخ لفظه قالوا التلاوة مع حكمها كالعلم مع العالمية و
المنطوق مع المفهوم فلا ينفكان واجيب بمنع العالمية
والمفهوم ولو سلمنا فالتلاوة امارة الحكم ابتداء لا دواماً
فاذا نسخ لم ينتف المدلول وكذلك العكس قالوا بقاء التلاوة
توهم بقاء الحكم فيوقع في الجهل ويزول فائدة القرآن
قلنا مبني على التحسين ولو سلم فلا جهل مع الدليل لان
المجتهد يعلم والمقلد يرجع اليه وفائدته كونه معجزاً او قرآناً
يتلى اقول التلاوة والحكم عبادتان غير متلازمتين فعند
الجمهور جواز نسخ كل واحدة منهما مع بقاء الاخرى ونسخهما
معاً وخالف بعض المعتزلة في ذلك والدليل على الجواز
انه لا يلزم من فرض وجوده محال قطعاً وايضاً الوقوع
دال عليه روي عن عمر انه قال كان فيما انزل الله تعالى
الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة وقد نسخ

له ولوسلم ذلك فالتلاوة مع التلاوة امارة للحكم ابتداً لا
دواما فلا يلزم من نسخهما نسخ المدلول ولا العكس بخلاف
العلم والمنطوق فانهما دليلان على العالمية والمفهوم دواماً
واحتجوا ايضاً بان بقاء التلاوة من دون الحكم توهم بقاءه
فيلزم الوقوع فى الجهل وتزول فائدة القرآن ايضاً اذا
للفظ من دون حكم عبث والجواب هذا ابتنى على قاعدة
الحسن والقبح وهى ممنوعة عند الاشاعرة ولوسلم فالجهل
انما يلزم لولم يوجد دليل على النسخ اما مع وجوده فلا والدليل
يفهمه المجتهد والمقلد يرجع الى المجتهد وفائدة بقاء التلاوة
اعجاز المتلو كونه قرآناً يتلى فيحصل منه فائدة الثواب قال
مسئلة المختار جواز نسخ التكليف بالاخبار بنقيضه خلافاً للمعتزلة
واما نسخ مدلول خبر لا يتغير فباطل والمتغير كايمان زيد
وكفره مثله خلافاً لبعض المعتزلة واستدلالهم بمثل اثمم ما هو دون
مفهوم كذا ثم ينسخ يرفع الخلاف اقول اتفق الناس على جواز
نسخ تلاوة الخبر وعلى جواز نسخ التكليف به بان يكون قد

التلاوة دون الحكم وروى عن عايشة انه كان فيما انزل
عشر رضعات محرمات ونسخت التلاوة دون الحكم عندنا
وعندهم نسخا معاً الى الخمس ونسخ الاعتداد بالحول وهو
قوله تعـ والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجاً وصية لا
زواجهم متاعاً الى الحول غير اخراج مع بقاء التلاوة والاولى
على هذا البحث جواز مس المحدث للمنسوخ لفظه لخروجه عن
كونه قرآناً وعدم جواز مسه للمنسوخ حكمه مع بقاء تلاوته
لبقايه قرآناً احتجوا بان منزلة التلاوة من الحكم كمنزلة العلم
من العالمية والحركة من المتحركية والمفهوم من المنطوق ووجه
المشابهة بينهما ان العالمية لا يتحقق من دون العلم والمتحركية
لا يتحقق من دون الحركة والمفهوم لا يتحقق من دون
المنطوق والحكم لا يتحقق من دون التلاوة وقد وقعت المشابهة
بينهما فى الاستلزام ولما امتنع هناك انفكاك العلم عن
العالمية فكذا ههنا والجواب المنع من مغايرة الحركة للمتحركية
والعلم للعالمية والمنع من تحقق المفهوم او من استلزام المنطوق

كذ

كلفنا بالاخبار لشئ ثم ينسخ عنا التكليف بالاخبار عنه سواء كان
ذلك الخبر مما يتغير كوجود الله تعالى واتفقوا على امتناع نسخ مدلول
الخبر اذا كان لا يتغير وانما الخلاف وقع في مقامين الاول هل
يجوز نسخ الاخبار بشئ بالاخبار بنقيضه اذا كان مدلول
الخبر لا يتغير اتفقت المعتزلة على امتناعه لانه كذب والتكليف
بالكذب قبيح غير واقع من الله تعالى والاشاعرة لما بطل عندهم
هذا الاصل جوزوا ذلك الثاني هل يجوز نسخ مدلول الخبر اذا
كان متغيرا كالاخبار بايمان زيد هل يجوز رفعه ذهب القاضي
ابو بكر والجبائي وابو هاشم وغيرهم الى امتناعه وذهب ابو عبد الله
البصري والقاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري الى جوازه وفصل
آخرون فقالوا الخبر ان كان ماضيا استحال نسخه وان كان مستقبلا
كان جايزا واحتج المانع بانه يكون كذبا كما لو قال اهلك الله زيدا
ثم قال ما اهلك الله زيدا واجاب المجوزون بان الاخبار هنا
عن امر متحد كان فيستحيل رفعه بخلاف الاخبار عن المتكرر فانه لما كان
عاما جاز رفع بعضه ويكون الناسخ معرفا لاخراج بعض ما تناوله

اللفظ

اللفظ كما في الاوامر والنواهي واستدلالهم يعني استدلال المجوزين
لجواز نسخ الخبر الذي يكون مدلوله حكما شرعيا تكليفا لجوا تم مامورون
بصوم كل رمضان ثم يرفع لخلاف بينهم وبين المانعين لانهم ايضا
يجوزون نسخه قالوا الان الخبر اذا كان على وصفنا كان في معنى
الامر فيجوز نسخ حكمه كما جاز نسخ حكم الامر والنهي قال مسئلة يجوز
نسخ القرآن بالقرآن كالعدتين والمتواتر بالمتواتر والآحاد
بالآحاد والآحاد بالمتواتر واما نسخ المتواتر بالآحاد فنفاه
الاكثرون بخلاف تخصيص العام كما تقدم لنا قاطع فلا يقابله
المظنون قالوا وقع فان اهل قبا سمعوا مناديه ص الا ان القبلة
قد حولت فاستداروا ولم ينكر عليهم واجيب علموا بالقراين
لما ذكرناه قالوا كان يرسل الآحاد بتبليغ الاحكام مبتداة
وناسخة واجيب اما منعه واما بان المخبر لا احد الان وتحريم
حلال الاصل ليس بنسخ اول اتفق المجوزون للنسخ على جواز نسخ
القرآن بمثله كما في الاعتداد بالحول المنسوخ بالاعتداد باربعة
اشهر وعشر وفي وجوب تقديم الصدقة بقوله أأشفقتم ان تقدموا

بين يدى نجويكم صدقات الآية ووجوب ثبوت الواحد
للعشرة بقوله الآن خفف الله عنكم واتفقوا ايضا على جواز
نسخ السنة المتواترة ونسخ الآحاد من السنة بالمتواتر
منها ونسخ الآحاد بالآحاد كتحريم زيارة القبور واباحتها
واختلفوا فى نسخ المتواتر منها بالآحاد بعد اتفاقهم على جوازه
المتواترة منها بالآحاد بعد اتفاقهم على جوازه عقلا فنفاه
الجمهور واثبته اهل الظاهر واحتج الجمهور بان المتواتر
قاطع والآحاد مظنون فلا يقابله بل يعمل بالمتواتر ويطرح
المظنون واحتج الظاهريون بوجوه احدها ان وجوب
التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة المتواترة واهل
قبا كانوا يصلون اليه فلما نسخ جاءهم منادى رسول الله
ص فقال الا ان القبلة قد حولت فاستداروا فى الصلوة
بمجرد خبره والرسول ص لم ينكر عليهم ذلك والجواب يحتمل انهم
انما رجعوا للقراين المنضمة الى ذلك الخبر كاعلان الناس
بذلك وقربهم من مسجده ص والقراين قد تفيد العلم وقيل
هذا

هذا الخبر يجوز النسخ به لا يقال يستلزم ما ذكرتموه انسداد
باب العمل بخبر الواحد لانه يمكن اقترانه بقراين يكون
عمل الصحابة بناء عليها لا على اخبار الآحاد لانا نقول
نحن انما قلنا ههنا لحصول التعارض بين المقطوع والمظنون
واليه اشار بقوله لما ذكرناه اى لعدم مقابلة المظنون
للمقطوع الثانى ان رسول الله ص كان ينفذ آحاد الناس
الى اقطار الارض لتبليغهم الاحكام المبتدأة والناسخة
من غير فرق بينهما ولولا قبول الآحاد فى ذلك والا لما
وجب القبول ولما ساغ للرسول ص الانفاذ والجواب
ما ذكرتم من الارسال والقبول صحيح الا ان يكون الخبر
مما ذكرناه وهو كونه ناسخا لمتواتر فانه يعلم صدقه بالقراين
لما ذكرناه من ان القاطع لا يقابل المظنون الثالث انه
قد نسخ قوله تعـ قل لا اجد فيما اوحى الى الآية بتحريم الرسول ص
كل ذى ناب من السباع مع انه من الآحاد واذا نسخ القرآن
بالخبر الواحد فنسخ الخبر المتواتر اولى والجواب المنع من ان

هذا منسوخ بهذا الحديث لجواز ان يكون تناول الوحى الى زمان
النهى فقط فلا ينسخ النهى بعده سلّمنا انه منسخ ولكن يمنع انه
نسخ بنهيه لجواز ان يكون المراد عدم الوجدان حال الاخبار
فبقى ما عدا الثلثة على الاباحة الاصلية فتحريم ذى ناب من
السباع انما يكون رافعًا لحكم الاصل وهو الاباحة فلا يكون نسخًا
قال ويتعين الناسخ بعلم تاخره او بقوله صم هذا ناسخ او ما
فى معناه مثل كنت نهيتكم او بالاجماع ولا بتعيين الصحابى
او قد يكون عن اجتهاد وفى تعيين احد المتواترين شرط
ولا بثبت تعلقه فى المصحف ولا بحداثة الصحابى ولا بتاخر اسلامه
ولا بموافقة الاصل واذا لم نعلم ذلك فالوجه الوقوف لا التخيير اقول
لحكمان المتنافيان اذا كانا معلومين او مظنونين وعلم تاخر
احدهما عن الآخر فالمتاخر ناسخ للمتقدم وقد يعرف كون
احدهما ناسخًا للآخر بقوله صم هذا ناسخ لذلك او بقول ما هو
فى معناه كقوله صم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها
فان هذا دالّ على نسخ النهى وقد يعرف النسخ بالاجماع كما اذا

اجمعت

اجمعت الامة على انّ هذا الحكم ناسخ لذاك وقد يعرف ذلك
بالتاريخ كقول الراوى كان هذا الحكم فى السنة العلانية
وهذا فى السنة الفلانية فان المتأخر يكون ناسخًا للمتقدم
وهنا طرق آخر ذهب المحققون الى انها غير صالحة لذلك
منها قول الصحابى كان هذا الحكم كذا ثم نسخ وانما لم يكن
صالحًا لجواز ان يكون قد قال هذا عن اجتهاد ومنها ان يقول
فى احد الخبرين المتواترين انه كان قبل الآخر لان ذلك
يتضمن نسخ المتواتر بالواحد والمص شكّك هنا لتعارض
دليلى قبول قوله والمنع اما دليل المنع فهو انه يتضمن نسخ
المتواتر بقول الواحد واما دليل القبول فهو ان النسخ ليس بقول
الواحد وانما هو بالمتواتر الآخر والخبر انما هو معيّن لذلك
فانا كنا عالمين فان احدهما ناسخ للآخر والقاضى عبد الجبار
جعل هذا الطريق صالحًا للعلم بالناسخ ومثّل فى ذلك
بقبول قول القابلة ان هذا الولد من احدى المرأتين
فان هذا القبول يتضمن ثبوت النسب من صاحب الفراش

وان كان النسب لا يثبت بقولها ومع ذلك فلا نصر فكذلك
ههنا ومنها ان يكون احدهما مثبتا في المصحف قبل الآخر
فان ترتيب الآيات في المصحف ليس على ترتيبها في النزول
كما في الاعتداد ومنها ان يكون الصحابي حدثا فانه يجوز الصحابي
ان يكون من تقدمت صحبته متاخر النقل ومنها ان يكون
الصحابي متاخر الاسلام فانه لا يقتضي كون ما يقابله ناسخا
لقول من تقدم اسلامه ومنها ان يكون احدهما قد وافق
الاصل فانه لا يدل على كونه ناسخا واذا لم يعرف الناسخ من
المنسوخ فالوجه الوقف لا التخيير واما اذا كان احدهما معلوما
والآخر مظنونا فالعمل بالمعلوم متعين لانه ان كان متاخرا فهو
ناسخ وان كان متقدما استحال نسخه بالمظنون قال مسئلة الجمهور
على جواز نسخ السنة بالقرآن وللشافعي قولان لنا لو امتنع
لكان لغيره والاصل عدمه وايضا التوجه الى المقدس بالسنة
ونسخ بالقرآن والمباشرة بالليل كذلك ويوم عاشوراء واجب
بجواز نسخ بالسنة ووافق القرآن واجيب بان ذلك يمنع

يعين

تعيين ناسخ ابدا قالوا السنة والنسخ رفع لا بيان قلنا
المعنى لتبلغ ولو سلم ايضا فالنسخ ايضا بيان ولو سلم فان
نفى النسخ قالوا منفر قلنا اذا علم انه مبلغ فلا نفرة اقول
اتفق المحققون على جواز نسخ السنة بالقرآن وللشافعي
في ذلك قولان احدهما انه يجوز والآخر انه يمتنع و
الدليل على الجواز وجهان احدهما انه لو امتنع لكان
امتناعه اما ان يكون لذاته او لغيره والاول باطل
قطعا والثاني محال ايضا لان الاصل عدم ذلك الغير
الثاني الوقوع فان التوجه الى بيت المقدس كان
ثابتا بالسنة لانه ليس في القرآن ما يدل عليه ثم نسخ
بالقرآن وايضا المباشرة بالليل قد كانت محرمة على
الصائم بالسنة وقد نسخت بالقرآن وايضا صوم عاشوراء
كان واجبا بالسنة ثم نسخ بالقرآن بقوله فمن شهد منكم
الشهر فليصمه اعترضوا على هذا من وجهين احدها
انه يجوز ان يكون النسخ انما وقع بالسنة ووافق القرآن

واستغنى به عن نقل السنة الثانى يجوز ان يكون تلك
الاحكام ثابتة بالقرآن وقد نسخت بهذا القرآن
ونسخت تلاوتها ايضا واجاب المصنف عن الاول بوجه
يمكن الجواب به عن الثانى وهو ان تجويز ذلك
يمنع من تعيين الناسخ فانه ما من آية يدعى انها
ناسخة لاخرى الا ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان
يكون هذه الآية منسوخة بغيرها او ان تكون حكم هذه
الآية قد كان ثابتا بغيرها ولما كان ذلك باطلا علمنا
ان النسخ انما هو بالمخالف الظاهر ولقائل ان يقول
ان تعيين الناسخ قد ذكر تم له طرقا والذى ذكرناه
انما يرفع احدها لا جميعها فقول المصنف تجويز هذا
تقتضى ان لا يتعين ناسخ ممنوع احتج الشافعى بقوله تعالى
لتبين للناس والنسخ ليس ببيان بل هو رفع للمنزل
والجواب المعنى من البيان هنا التبليغ لانا لو حملناه
على الايضاح لم يكن عاما ولو سلم فالنسخ بيان لانقطاع

التكليف

التكليف من النص الذى ظاهره الدوام ولو سلم ان
النسخ ليس ببيان لكن قوله لتبين للناس ليس فيه
دلالة على انه لا يكون ناسخا واحتجوا ايضا بان السنة
لو نسخت بالقرآن لزم النفير عن النبى صلعم لان فى
ذلك ايهام الخلق بان الله تعالى لم يرض بسنة الرسول
صلعم وذلك يخل بالمقصود من البعثة والجواب اذا علم
الناس انه صلعم مبلغ فلا نفرة قال مسئلة الجمهور على جواز
نسخ القرآن بالخبر المتواتر ومنع الشافعى لنا ما تقدم
واستدل بان لا وصية لوارث نسخ الوصية للوالدين
والاقربين والرجم للمحصن نسخ الجلد واجيب بانه
يلزم نسخ المعلوم بالمظنون وهو خلاف الفرض قالوا
نأت بخير منها او مثلها والسنة ليست كذلك ولانه
قال نأت والضمير لله واجيب بان المراد الحكم لان
القول لا تفاضل فيه فيكون اصلح للمكلف ومساويا
وصح نأت لان الجميع من عنده قالوا قبل ما يكون

لى ان ابدله قلنا ظاهر فى الوحى ولو سلّم فالسنة بالوحى اقول
ذهب جمهور المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة الى جواز
نسخ القرآن بالسنة المتواترة وهو مذهب مالك واصحاب
ابى حنيفة واحدى الروايتين عن احمد وذهب الشافعى
والظاهرية الى المنع والدليل على الجواز ما تقدم انه
لو امتنع لكان لغيره والاصل عدم ذلك الغير وقد مضى فى
المسئلة المتقدمة واستدل المجوزون على جواز ذلك بالوقوع
فان قوله صلعم لا وصية لوارث ناسخ لقوله تع الوصية للوالدين
والاقربين وايض فالرجم للمحصن ثابت بالسنة وقد نسخ
آية الجلد والجواب ان هذا يقتضى جواز نسخ المعلوم بخبر
الواحد لان قوله صلعم لا وصية لوارث ورجم المحصن آحاد اذ
لو تواتر لبقى متواترا الى الآن لانهما واردان فى واقعتين
مهمتين تتوفر الدواعى على نقلهما وذلك خلاف الفرض
لان الكلام مفروض فى جواز نسخ القرآن بالمتواتر لا بخبر
الواحد احتج المانعون بوجهين الاول قوله ما ننسخ من

آية

آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها والسنة ليست خيرا من
القرآن ولا مساوية له ولانه تع قال نأت بخير منها
فجعل الضمير عائدا اليه تع والجواب لا نسلم ان السنة ليست
كذلك او المراد من نسخ الآية نسخ حكمها لا نسخ لفظها
فكانه قال نأت بحكم خير من حكم الآية المنسوخة لا بلفظ
خير من لفظها لانه وصف البدل بالخير والقرآن لا تفاضل فيه
الا باعتبار الحكم وحكم السنة الناسخة قد يكون خيرا او مثلا
لحكم الآية المنسوخة من حيث كونه اصلح للمكلف او مساويا
له باعتبار الثواب وغيره والضمير صح اعادته الى الله تع و
ان كان النسخ بالسنة لان حكم السنة والقرآن من عنده
تع الثانى قوله تع قل ما يكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى
نفى التبديل من عنده فوجب ان يكون المبدل هو الله تع
والجواب المقصود هنا تبديل الوحى لا تبديل حكم
الآية ولو سلمنا ذلك فالتبديل بالسنة ليس تبديلا
من عنده بل بالوحى من الله تع ايض قال مسئلة الجمهور

ان الاجماع لا ينسخ لنا لو نسخ بنص قاطع او باجماع قاطع
كان الاول خطأ وهو باطل ولو نسخ بغيرهما فابعد للعلم
بتقديم القاطع قالوا لو اجمعت الامة على قولين فاجماع
على انها اجتهادية فلو اتفق احدهما كان نسخا قلنا لا نسخ
بعد تسليم جوازه وقد تقدمت اقول اتفق الجمهور على ان
الحكم الثابت بالاجماع لا ينسخ وجوزه الاقل فالدليل على
المنع انه لو نسخ فاما ان يكون بنص قاطع او باجماع قاطع او
بغيرهما وعلى التقديرين الاولين يلزم منه ان يكون الا
جماع الاول خطأ لانه يكون قد انعقد مخالفا للقاطع وعلى
التقدير الاخر وهو ان يكون نسخ بطريق مظنون يلزم
نسخ المعلوم بالمظنون وهو محال احتجوا بان الامة اذا
اختلفت فى المسئلة على قولين فقد اجمعت على ان المسئلة
اجتهادية فاذا اتفق بعد ذلك على احد القولين فقد
اجمعوا على انها غير اجتهادية فيكون هذا الثانى ناسخا
للاول الجواب ان هذا الاجماع الثانى غير مسلم بل يمنع حصوله

وقد تقدم هذا ولو سلمنا جوازه لكنه ليس بنسخ لان الاجماع
الاول مشروط بان لا يحصل الاتفاق على احد القولين
فاذا حصل الاتفاق على احدهما فقد زال شرط الاجماع
الاول فيزول لزوال شرطه لا للناسخ قال مسئلة الجمهور
على ان الاجماع لا ينسخ به لانه ان كان عن نص فالنص
الناسخ وان كان عن غير نص والاول قطعى فالاجماع
خطأ اوظنى فقد زال شرط العمل به وهو رجحانه قالوا قال
ابن عباس لعثمان كيف تحجب الام بالاخوين وقد قال
تعالى فان كان له اخوة والاخوان ليسا اخوة فقال حجبها
قومك يا غلام قلنا انما يكون نسخا بثبوت المفهوم قطعا وان
الاخوين ليسا اخوة قطعا فيجب تقدير النص والا كان
الاجماع خطأ اقول اتفق الجمهور على ان الاجماع لا ينسخ
به وخالف فى ذلك جماعة يسيرة والدليل على المنع ان
الاجماع الثانى اما ان يكون عن نص او لا يكون فان
كان الاول كان الناسخ فى الحقيقة انما هو النص لا الاجماع

وان كان الثاني فامّا ان يكون الاوّل اى دليل المنسوخ قطعيًّا
اولا يكون فان كان قطعيًّا كان الاجماع الثانى خطأً
لانه اجماع ظن مخالف للدليل القطعى وان كان ظنيًّا لم يكن
الاجماع ناسخًا بل زال الدليل الاوّل لزوال شرط وهو
رجحانه احتج المخالف بقول ابن عباس لعثمن كيف تحجب
الامّ عن الثلث بالاخوين والله تعـ قال فان كان له اخوة
فلامّه السدس والاخوان ليسا اخوة فقال عثمن حجبها قومك
يا غلام وذلك دليل النسخ بالاجماع والجواب ان كون هذا
ناسخًا انما تم بعد بيان امرين احدهما كون المفهوم حجّة
قطعًا حتى يكون التقدير فان لم يكن له اخوة فلا يكون
لامّه السدس بل الثلث الثانى ان الاخوين ليسا اخوة
ونحن نمنع ذلك وقد مضى البحث فيه فى باب العموم والمفهوم
ولو سلّمنا هذين المقامين لكن يجب تقدير نص دالّ على
الحجب والّا كان الاجماع على الحجب خطأً فيكون الناسخ
هو ذلك النص قال مسئلة المختار ان القياس المظنون لا

يكون

لا يكون ناسخًا ولا منسوخًا امّا الاوّل فلان ما قبله ان كان
قطعيًّا لم ينسخ بالمظنون وان كان ظنيًّا تبيّن شرط
زوال العمل به وهو رجحانه لانه سـ الظنى مقيدًا الّا ان كان
المصيب واحدًا اوّلًا وامّا الثانى فلان ما بعده قطعيًّا
اوظنيًّا يبيّن زوال شرط العمل به وامّا المقطوع فنسخ
بالمقطوع فى حيوته وامّا بعده فتبيّن انّه كان منسوخًا
قالوا صحّ التخصيص فيصحّ قلنا منقوض بالاجماع والعقل وخبر
الواحد اقول القياس امّا ان يكون ظنيًّا او قطعيًا امّا الظنى
فمنهم من منع من كونه ناسخًا ومنهم من جوّزه واختار المصـ المنع
واستدلّ عليه بانّ المنسوخ امّا ان يكون قطعيًّا او ظنيًّا فان
كان الاوّل استحال ان يكون منسوخًا بالظنى للاجماع على تقديم
القاطع على المظنون وان كان الثانى فالقياس الثانى لا بدّ
وان يكون راجحًا عليه فالدليل الاوّل حـ لا يبقى دليلًا لزوال
شرط وهو الرجحان لانه انما كان دليلًا مقيدًا اى مشروطًا
بان لا يرجّح عليه غيره سوآء قلنا ان المصيب واحدًا او اكثر واختلفوا

ايضاً في ان القياس الظني هل يكون منسوخاً ام لا فذهب القاضي
عبد الجبار في احد قوليه والحنابلة الى المنع من ذلك وجوزه
ابو الحسين البصري في عهد النبي ص لان الموجود في زمانه يجوز
نسخه بالنص على خلاف حكمه في الفرع وبالقياس بان ينص على
خلاف ذلك الحكم في صورة يكون القياس عليها اقوى اما الموجود
بعد وفاته كما اذا اجتهد مجتهد في الحكم واداه الى التحريم ثم اطلع
على دليل ارجح من قياسه فانه يلزمه رفع حكم قياسه الاول
ولا يسمى نسخاً وهذا انما يتم على القول بان كل مجتهد مصيب
اذ لو كان المصيب واحداً لم يتعبد بالقياس الاول فلا يكون منسوخاً
والمختار المنع لان الناسخ له سواء كان قطعياً او ظنياً لا يكون
ناسخاً بل يكون الاول زائلاً لزوال شرطه وهو الرجحان
واما القياس القطعي فيجوز نسخه بالقطعي في حيوة الرسول ص
فانه لا استبعاد في ان تحرم التفاضل في البر وينص على
العلة التي هي الطعم ويتعبد بالقياس فيقيس عليه الارز الارز
لكونه مطعوماً ثم ينسخ التحريم في الارز بنص دال على جواز

التفاضل

التفاضل في بعض الاشياء المشاركة للارز وينص على الجامع
بينه وبين الارز فنسخ ذلك الحكم واما بعد وفاة الرسول ص
فان القياس الاول يتبين انه كان منسوخاً لاستحالة حدوث
نص آخر بعد وفاته احتج المجوز مطلقاً بانه يجوز التخصيص
بالقياس فيجوز النسخ به والجواب ينتقض هذا بالاجماع
والعقل وخبر الواحد فان كل واحد منها يصح ان يكون مخصصاً
ويمتنع ان يكون ناسخاً قال مسئلة المختار يجوز نسخ اصل الفحوى
دونه وامتناع نسخ الفحوى دون اصله ومنهم من جوزهما ومنهم
من منعهما لنا ان جواز التأفيف بعد تحريمه لا يستلزم جواز
الضرب ونفي تحريمه يستلزم تحريم الضرب والا لم يكن معلوماً
منه المجوز دلالتان فجاز رفع كل منهما قلنا اذا لم يكن استلزام
المانع الفحوى تابع فيرتفع بارتفاع متبوعه قلنا تابع للدلالة
لا للحكم والدلالة باقية اقول اتفق الناس على جواز النسخ
بفحوى الخطاب وعلى جواز نسخ حكمه مع حكم الاصل وانما اختلفوا
الفحوى ويمتنع نسخ الفحوى دون الاصل وجماعة من الاصوليين

جوّزوهما وجماعة اخرى منعوهما واحتجّ المص على جواز الاول بان جواز التافيف بعد تحريمه لايستلزم جواز الضرب لجواز ثبوته دونه وذلك يوجب جواز نسخ الاصل ونفا الفحوى واستدلّ على امتناع الثانى بان تحريم الضرب معلوم من تحريم التافيف للعلم بان القصد الاعظام فنفا تحريم التافيف يستلزم نفا تحريم الضرب والا لم يكن معلومًا منه قال المجوّزون للنسخين ان دلالة الاصل مغايرة لدلالة الفحوى فجاز رفع كلّ واحدة منهما وبقا الاخرى ورفعهما معًا والجواب لاشكّ فى تغايرهما ولكن لايلزم جواز نسخ احداهما وبقا الاخرى لحصول الاستلزام بينهما لما بيّنا من استلزام الفحوى للاصل وكان نسخ اللازم مع بقا الملزوم محالًا اقول احتجّ المانعون من نسخ حكم الاصل دون نسخ حكم الفحوى بانّ الفحوى تابع للاصل ويستحيل بقا التابع مع ارتفاع المتبوع والجواب ان التابع انما هو تابع للدلالة لا للحكم والدلالة لاشكّ فى بقائها بعد النسخ لحكم الاصل قال مسئلة المختار ان نسخ حكم اصل القياس

لايبقى

لايبقى معه حكم الفرع لما خرجت العلة عن الاعتبار فلا فرع قالوا الفرع تابع للدلالة لا للحكم كالفحوى قلنا يلزم من زوال الحكم زوال الحكمة المعتبرة فزول الحكم مطلقًا لانتفا الحكمة قالوا حكمتم بالقياس على انتفا الحكم بغير علة قلنا حكمنا بانتفا الحكم لانتفا علته اقول ذهبت الحنفية الى ان نسخ اصل القياس يبقى معه حكم الفرع والباقون انكروا ذلك وهو الحقّ والدليل على ذلك ان ثبوت الحكم فى الفرع انما كان للعلة المعتبرة فى نظر الشرع لحكم الاصل فاذا بطل حكم الاصل خرجت العلة المستنبطة عن الاعتبار فى نظر الشرع فلا يكون التابع لها وهو الحكم فى الفرع موجودًا قال الحنفية الفرع تابع لدلالة الاصل على علة الحكم ولاشكّ فى بقائها وليس فرعًا للحكم فيه كما فى الفحوى فانه تابع لدلالة المنطوق لا الحكم قلنا يلزم من زوال الحكم فى الاصل زوال الحكمة المعتبرة لانها لو كانت باقية لكان الحكم باقيًا واذا انتفت الحكمة انتفى الحكم مطلقًا لانتفاء حكمته قالوا حكمتم بانتفا الحكم فى الفرع

لانتفائه في الاصل ولم تذكر والجامع فيكون قياسًا فاسدًا
قلنا انما حكمنا بانتفاء الحكم عن الفرع لانتفاء سببه وهو
الحكمة لا بالقياس على الاصل قال مسئلة المختار ان الناسخ
قبل تبليغه م لا يثبت حكمه لنا لو ثبت لادى الى وجوب
وتحريم للقطع بانه لو ترك الاول اثم وايضًا فانه لو عمل بالثاني
عصى اتفاقا وايضًا يلزم قبل تبليغ جبرئيل ع وهو اتفاق قالوا
حكم فلا يعتبر علم المكلف قلنا لا بد من اعتبار التمكن وهو مستف
اقول اختلف الناس فيما اذا ورد النسخ الى النبي م ولم يبلغ
الامة هل يتحقق بذلك النسخ في حقهم ام لا فذهب بعض
الشافعية الى انه يثبت حكم الناسخ في حقهم ونفاه بعضهم
وبعض اصحاب ابي حنيفة واحمد وهو اختيار المص د
استدل عليه بوجوه ثلثة الاول انه لو ثبت حكم النسخ لزم
اجتماع الاحكام المتضادة على المكلف والتالي باطل
فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المكلف اذا كان مكلفًا
بوجوب الفعل فانه يثاب على فعله ويعاقب على تركه

ما لم يبلغه النسخ اجماعًا ولاجل هذا اعذر رسول الله م
لاهل قبا بالركعات التي فعلوها لما استداروا الى
القبلة حين سماعهم النسخ واذا كان كذلك فلو كان النسخ
كذلك ناسا وان لم يبلغهم لزم القول بتحريم الفعل فيلزم
ما ذكرنا من المحذور الثاني ان المكلف لو عمل لما ورد
به النسخ قبل سماعه النسخ لكان عاصيًا بالاتفاق ولو كان
حكم الفسخ ثابتا عليه لما كان عاصيًا بل كان مطيعًا الثالث
يلزم ما ذكروا في جبرئيل م وانه قبل تبليغه الناسخ يكون
حكمه ثابتا وهو باطل بالاتفاق احتجوا بان النسخ حكم فلا
يعتبر فيه علم المكلف كساير الاحكام المتجددة فانها اوجبت
عليه وان لم يعلمها والجواب لا بد في الحكم اعتبار التمكن والا
لزم تكليف ما لا يطاق ولا تمكن مع عدم العلم قال مسئلة العبادات
المستقلة ليست نسخًا وعن بعضهم صلوة سادسة نسخ واما زيادة
جزء مشترط او زيادة شرط او زيادة ترفع مفهوم المخالفة فالشافعية
والحنابلة ليس نسخًا والحنفية نسخ وقيل الثالث نسخ عبد الجبار

ان عرته حتى صار وجوده كالعدم شرعاً كزيادة ركعة فى
الفجر وكعشرين على القذف وكسجن ثالث نعلو اسيتن
فنسخ وقال الغزالى ان الحدث كركعة فى الفجر فنسخ بخلاف
عشرين فى القذف والمختار ان رفعت حكماً شرعياً بعد ثبوته
بدليل شرعى فنسخ لانه حقيقه وما خالفه فليس بنسخ فلو قال
فى السايمة الزكوة ثم قال فى المعلوفة الزكوة فلا نسخ فان
تحقق ان المفهوم مراد فنسخ والا فلا ولو زيد ركعة فى الصبح
فنسخ لتحريم الزيادة ثم وجوبها والتغريب على الحد كذلك فان
قيل منفى لحكم الاصل قلنا هذا لو لم ثبت تحريمه ولو خير فى المسح
بعد وجوب الغسل فنسخ للتعيين بعد الوجوب ولو قال واستشهدوا
شهيدين ثم ثبت الحكم بالنص بشاهد ويمين فليس نسخا اذ
لا رفع لشئ ولو ثبت مفهومه ومفهوم فان لم يكونا رجلين اذ ليس
فيه منع الحكم بغيره ولو زيد فى الوضوء اشتراط غسل عضو فليس بنسخ
لانه انما حصل وجوب مباح الاصل قالوا كانت مجزية ثم صارت
غير مجزية قلنا معنى مجزية امتثال الامر بفعلها ولم يرتفع وان رفع

يكون واقعا وزعم ان هذا برهان قاطع واضح لكل احد وهو فى غاية الضعف
ثم انه ادعى تعدد الاحكام فيما تقدم من القتل المعلل بالردة والقصاص
والوضوء المعلل بحدث البول والنوم ولا شك فى ضعفه **قال** القائلون
بالوقوع اذا اجتمعت فالمختار كل واحدة علة وقيل جزء وقيل العلة واحدة
لا بعينها لنا لو لم يكن كل علة لكانت جزءاً او كانت العلة واحدة والاول باطل
لثبوت الاستقلال والثانى للتحكم وايضا لا يمتنع اجتماع الادلة القائل بالجزء
لو كانت كل مستقلة لاجتمع المثلان وقد تقدم وايضا لزم التحكم لانه ان ثبت
بالجميع فهو المدعى والا لزم التحكم واجيب بالجميع كالادلة العقلية
والسمعية القائل لا بعينها لو لم يكن كذلك لزم التحكم او الجزئية فتعين
اقول القائلون بان تعليل الحكم الواحد بعلتين واقع اختلفوا فيما اذا
اجتمعت دفعة كاللمس والبول فذهب قوم الى ان كل واحدة منهما
علة مستقلة حالة الاجتماع كما لو انفردت وقال آخرون انها جزء العلة
وذهب طايفة الى ان العلة واحدة لا بعينها استدل المص على المذهب
الاول بانه لو لم يكن كل واحدة منهما علة فاما ان يكون العلة هى المجموع
او واحدة منها لا بعينها او واحدة معينة والاقسام باطلة فالمقدم

باطل اما الشرطية فظاهرة واما بطلان الاقسام اما الاول فلان
التقدير ان كل واحدة منهما مستقلة فكيف يكون جزء العلة فانه يلزم
التناقض واما الثاني والثالث فلانه تحكم محض وايضا لو امتنع كون كل
واحدة علة مستقلة لامتنع اجتماع الادلة لان العلل ادلة واما القائلون
بالجزئية فقد احتجوا بانه لو كانت كل واحدة منهما علة مستقلة لزم اجتماع
المثلين فان كل واحدة منهما يستلزم حكما مساويا لما يستلزمه الاخرى والجواب
قد تقدم قالوا يلزم التحكم لان الحكم ان ثبت بالجميع لزم المطلوب وان ثبت
بواحدة لزم التحكم والجواب ثبت بالجميع على معنى ان كل واحدة دليل مستقل
لا انه جزء من الدليل كما في الادلة العقلية والسمعية قال الفريق الآخرون
انه لو لم يكن العلة واحدة لا بعينها لزم ان يكون العلة واحدة معينة وهو
التحكم وان يكون العلة هي المجموع وذلك باطل لانه يلزم كون كل واحدة
جزءا من العلة فتعين المطلوب والجواب منع لزوم الحصر لان كانت العلة
هي الجميع كما في الادلة العقلية والسمعية والمص اعرض عن هذا الجواب
لانه ظاهر مما مر قال والمختار جواز تعليل حكمين بعلة بمعنى الباعث واما الامارة
فبالاتفاق لنا لا بعد في مناسبة وصف واحد لحكمين مختلفين قالوا يلزم تحصيل

الحاصل

الحاصل لان احدهما حصلها واجيب بانه انما يحصل اخرى او لا يحصل الا
بهما اقول اتفقوا على انه يجوز ان يكون العلة الواحدة علة لحكمين
مختلفين اذا كانت العلة بمعنى الامارة فانه لا امتناع في ان يكون الوصف
الواحد مناسبا لحكمين مختلفين كمناسبة زوال العقل لشرب الخمر للتحريم
والجلد بمعنى انه باعث للشرع عليهما احتج المخالف بانه يلزم منه تحصيل
الحاصل لان الحكمة المقصودة من الوصف ان حصلت بالحكم الاول كان
تحصيلها من الحكم الثاني تحصيلا للحاصل وان لم يكن محصلا لها لم يكن مناسبا
لان معنى المناسب انه لو رتب الحكم عليه لحصل المقصود والجواب ان ذلك
الوصف يجوز ان يكون محصلا لحكمة اخرى غير الاولى او نقول ان الحكمة
المقصودة انما حصلت بالحكمين لان الوصف اذا كان مناسبا لحكمين لا
يحصل المصلحة الا بهما والتي حصلها احد الحكمين هو جزء المصلحة قال ومنها
انه لا يتأخر عن حكم الاصل لنا لو تأخرت لثبت الحكم بغير باعث وان قدر
امارة فتعريف المعرف اقول هذا احد شرائط العلة وقد اختلفوا فيه
فذهب قوم الى انه يستحيل ان يكون الحكم في الاصل متقدما على العلة كتعليل
اثبات الولاية على الصغير الذي عرض له الجنون بالجنون فان الولاية

ماسة قبل عروضه والدليل على ذلك ان العلة ان كانت باعثة كان
الحكم فيها بغير باعث وهو محال وان كانت بمعنى الامارة لزم تعريف
المعرف وهو محال قال ومنها ان لا يرجع على الاصل بالابطال وان
لا يكون المستنبط لمعارض فى الاصل وقيل ولا فى الفرع وقيل مع
ترجيح المعارض وان لا تخالف نصا او اجماعا وان لا يتضمن المستنبط
زيادة على النص وقيل ان نافت مقتضاه وان يكون دليلها شرعيا
وان لا يكون دليلها متناولا لحكم الفرع بعمومه او بخصوصه مثل لا تبيعوا
الطعام بالطعام او من قاء او رعف لنا تطويل بلا فايدة ورجوع
قالوا مناقشة جدلية اقول هذه شرايط اخر للعلة منها ان لا يكون
العلة المستنبطة من الحكم المعلل بها ترجع الى الحكم الذى استنبطت
منه بالابطال والا بطلت ببطلانه كتعليل وجوب الشاة فى
الزكوة بدفع حاجة الفقير فان هذه العلة تقتضى رفع وجوب
الشاة ومنها ان يكون العلة المستنبطة خالية عن المعارض فى
الاصل قيل وفى الفرع وقيل الشرط ان يكون خالية عن المعارض
الراجح وهذا على راى القائلين بجواز تخصيص العلة وانما اشترطوا

ذلك

ذلك لان التعليل مع وجود المعارض يستلزم استناد الحكم الى
دليل مع قيام المنافى للدلالة ولا شك فى بطلانه ومنها ان لا
يكون مخالفة لنص خاص ولا لاجماع خاص وهذا متفق عليه
ومنها ان لا يتضمن زيادة على النص قيل وانما يجب هذا الشرط اذا
كانت الزيادة منافية لمقتضى النص اما اذا لم يكن فلا ومنها ان
يكون دليل العلة شرعيا وهذا متفق عليه فان نصب الاوصاف
الشرعية اسبابا وعللا انما هو من الشارع فالدليل عليه لا بد وان يكون
شرعيا الا ان يكون العلة عقلية او لغوية فالحكم لا يكون شرعيا وليس
البحث فيه لما بينا ان من شروط حكم الاصل ان يكون شرعيا ومنها ان لا
يكون الدليل الدال على العلة الجامعة فى القياس متناولا لاثبات
الحكم فى الفرع بعمومه او بخصوصه مثال الاول قول الشافعى فى
مسئلة الفواكه مطعوم فيجرى فيه الربا قياسا على الحنطة ثم استدل
على كون الطعم علة لقوله ص لا تبيعوا الطعام بالطعام الا مثلا
بمثل فانه وان دل بايمائه على كون الطعم علة فهو دليل على تحريم الربا
فى الفواكه بعمومه ومثال الثانى قول الحنفى فى مسئلة الخارج من غير السبيلين

خارج نجس فنقض الوضوء كالخارج من السبيلين ثم دلّ على كون الخارج
النجس علة للنقض بقوله من قاء او رعف او امذى فليتوضأ وضوء
الصلوة فان القيء والرعاف والمذى من حيث هو خارج نجس مناسب
لنقض الوضوء فرتب الحكم عليه في كلام الشارع يدل على التعليل به ولكنه
مع ذلك متناول لاثبات حكم الفرع بخصوصه دون حكم الاصل واستدلوا
على هذا الشرط بانه اذا كان دليل العلة يستقل بالدلالة على الحكم المتنازع
فيه فتوسيط العلة يكون تطويلا من غير فائدة وايضا فهو رجوع
عن اثبات الحكم بالقياس لانه ثبت بدليل العلة لا بها وذلك عدول
عما تصدى المستدل له قالوا هذا وان افضى الى التطويل الا ان
حاصله يرجع الى مناقشة جدلية وليس ذلك بقادح في صحة القياس
قال والمختار جواز كونها حكما شرعيا ان كان باعثا على حكم الاصل لتحصيل
مصلحة لا لدفع مفسدة كالنجاسة في علة بطلان البيع اقول اختلفوا
في جواز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي فاثبته قوم ونفاه آخرون
احتج المثبتون بان احد الحكمين قد يكون دائرا مع الآخر وجودا
وعدما والدوران يقتضي العلية واحتج النافون بان الحكم المعلل اما

ان

ان يكون متقدما او متأخرا او مقارنا للحكم الآخر وعلى التقدير الاول
يلزم تقدم المعلول على العلة وعلى الثاني يلزم انفكاك العلة عن
عن المعلول وعلى الثالث يلزم الترجيح من غير مرجح فانه لا
اولوية في تعليل احدهما بالآخر قلنا لم لا يجوز ان ياسب احد
الحكمين الآخر من غير عكس والمص فصل ههنا فقال ان كانت العلة
بمعنى الامارة امكن ان يكون الحكم الشرعي علة للحكم الشرعي لا في اصل
القياس بل في محل آخر فانه لا امتناع في ان يقول الشارع مهما رأيتموني
قد ابحت كذا فاعلموا اني قد ابحت كذا وفي اصل القياس فقد بينا
ان العلة فيه لا يكون بمعنى الامارة بل بمعنى الباعث فالحكم المجعول
علة ان كان باعثا على حكم الاصل لتحصيل مصلحة يلزم منه اي من
المجعول علة تقدير ترتب حكم الاصل عليه جاز كونه علة ولانه
لا استبعاد في ان يكون ترتيب احد الحكمين على الآخر يستلزم حصول
مصلحة لا يستقل بها احدهما وذلك كتعليل بطلان البيع للكلب با
لنجاسة قياسا على الخنزير وان كان باعثا على حكم الاصل كدفع المفسدة
اللازمة من شرع الحكم المعلل به فيمتنع ان يكون الحكم علة لان تلك

المفسدة اذا كانت مطلوبة الانتفا بشرع الحكم الذى هو المعلول
امتنع شرع الحكم الذى هو العلة لانه يلزم من شرعية وجود مفسدة
مطلوبة الانتفاء قال والمختار جواز تعدد الوصف ووقوعه كا
لقتل العمد العدوان لنا ان الوجه الذي ثبت به الواحد ثبت
به المتعدد من نص اومناسبة او شبه اوسبر او استنباط قالوا
لوصح تركيبها لكانت العلية صفة زائدة لانا نعقل المجموع ونجهل
كونها علة والمجهول غير المعلوم وتقدير الثانية انها لو قامت بكل
جزء وكل علة وان قامت بجزء فهو العلة اجيب الجزئية في المتعدد
بانه خبر واستخبار والتحقيق ان معنى العلة ما قضى الشارع بالحكم
عنده للحكمة لا انها صفة زائدة ولو سلم فليست وجودية لاستحالة
قيام المعنى بالمعنى قالوا يلزم ان يكون عدم كل جزء علة لعدم صفة
العلية لانتفائها بعدمه ويلزم نقضها بعدم ثان بعد اول لاستحالة
تجدد علم العدم واجيب بان عدم الجزء عدم شرط للعلة ولو سلم
فهو كالبول بعد مس اللمس وعكسه ووجهه انها علامات فلا بعد
في اجتماعها ضربه وشربه يجب ذلك اقول اختلف في جواز التعليل

بالعلة

بالعلة المركبة من اوصاف متعددة فاثبته قوم ونفاه آخرون
واختار المص الاول واستدل عليه بان الدليل الدال على
كون الوصف الواحد علة قد يدل على كون المتعدد علة وذلك
لان الادلة اما النص او المناسبة او الشبه او السبر او الاستنباط
على ما ياتى وقد يتاتى ذلك في المتعدد كالقتل العمد العدوان
فانه مناسب لوجوب القصاص واذا كان كذلك امكن التعليل بالمجموع
كما امكن بالمفرد احتج المانعون بانه لو صح تركيب العلة لكانت العلية
صفة زائدة على المجموع والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انا قد نعقل
المجموع ونغفل عن كونه علة والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم واما بطلان التالي
فلان العلية ان قامت بكل جزء جزء من المجموع وكل جزء علة هذا خلف وان
قامت بجزء واحد فذلك الجزء هو العلة هذا خلف والجواب عنه من وجوه
الاول ان هذا منقوض بكون الكلام خبرا واستخبارا ونهيا وامرا فان هذه
صفات قائمة بمجموع الحروف الثاني ان العلية ليست صفة زائدة على المجموع
بل معنى كونه علة ان الشارع قضى بثبوت رعاية الحكم عنده للحكمة المنوطة
به وليس ذلك صفة له فضلا عن كونه صفة زائدة ليلزم ما ذكره الثالث لو

سلّمنا ان العلية صفة زائدة على المجموع لكنها ليست صفة وجودية والا لقامت
بالصفات التي علل بها ويلزم من ذلك قيام المعنى بالمعنى واحتجّوا ايضًا بان
العلة لو كانت مركبة لزم النقض في العلل والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الشرطية
ان تلك العلة المركبة يكون عدم وصفها فاذا عدم جزء منها انتفى ذلك عدم
ذلك الوصف فاذا عدم جزء ثان لم يكن علة لان العدم قد حصل بالاوّل
فيستحيل تجدد عدم قد ثبت فاذا خرج ذلك الجزء عن الاقتضاء لزم النقض
واما بطلان التالي فظاهر والجواب لا نسلّم ان عدم كل واحد من اجزاء المجموع
علة لعدم صفة العلية لان وجود كل جزء شرط للعلية فعدمه يكون علامة
لا علة لعدمها حتى يلزم النقض لشرط العلية سلّمنا لكن عدم كل جزء من
اجزاء العلة منزل منزلة البول مع اللمس وبالعكس في كون كل واحد منها
سببا لوجوب الوضوء والتحقيق في هذا ان يقال ان هذه علامات وليست
موجبات ولا استبعاد في اجتماع العلامات دفعة واحدة ومرتبة وهذا
جواب حسن يتاتى على اصول الاشاعرة في العلل الشرعية ولا يتاتى على اصول
المعتزلة ولا على اصول الفريقين في العلل العقلية والجواب الاول فيه ضعف
قال ولا يشترط القطع بالاصل ولا انتفاء مخالفة مذهب صحابي ولا

القطع

القطع بها في الفرع على المختار في الثلثة ولا نفي المعارض في الاصل والفرع
واذا كان وجود مانع او انتفاء شرط لم يزل وجود المقتضي لنا انه اذا انتفى الحكم
مع المقتضي كان مع عدمه اجدر قالوا ان لم يكن فانتفاء الحكم لانتفائه قلنا
ادلة متعددة اقول هذه شرايط اشترطها قوم غير محققين منها ان يكون
العلة منتزعة من اصل مقطوع بحكمه والاولى عدم اشتراطه لانه يجوز
القياس على ما اصله مظنون ومنها ان لا يخالف مذهب صحابي والاولى
عدم اشتراطه لجواز استناد الصحابي الى علة مستنبطة لا الى نص مستفاد
من الرسول صلعم ومنها ان يكون وجود العلة في الفرع مقطوعا به وهو
باطل ايضًا لان وجود العلة في الفرع احد اركان القياس فاكتفى فيه بالظن
وهذه الاحكام الثلثة اختار المصنف عدم اشتراطها ولا يشترط ايضًا نفي
المعارض في الاصل والفرع وهذا الشرط عند المصنف في محل الاجتهاد
واذا كانت العلة في انتفاء الحكم وجود المانع او انتفاء الشرط هل يتوقف
على وجود المقتضي ام لا ذهب قوم الى التوقف والاولى عدمه والدليل عليه
انتفاء ان الحكم اذا انتفى لانتفاء المقتضي بالمانع او بانتفاء الشرط فعدمه مع عدم المقتضي
اولى لان العلة ح يكون خالية عن المعارض احتجوا بان العدم عند

المقتضى يستند اليه لا الى وجود المانع والجواب ان انتفاء المقتضى ووجود
المانع وانتفاء الشرط ادلة يجاز تعددها فانتفاء الحكم لاحدها لا ينافى
انتفاءه للآخر ولا يخفى ان هذا مبنى على تعليل الحكم بعلتين ه قال
مسئلة الشافعية حكم الاصل ثابت بالعلة والمعنى انها الباعثة على حكم
الاصل والحنفية بالنص والمعنى ان النص عرف الحكم فلا خلاف فى المعنى
اقول ذهب الشافعية الى ان حكم اصل القياس المنصوص عليه انما ثبت
بالعلة وذهبت الحنفية الى انه ثابت بالنص واستدلوا بان الحكم المنصوص
مقطوع به والعلة المستنبطة مظنونة فلا تعلق بها المقطوع وايضا العلة
مستنبطة من الحكم فهى متاخرة عنه وذهب المحققون الى ان الخلاف فى
هذه المسئلة راجع الى اللفظ لان الشافعية عنوا بقولهم الحكم ثابت
بالعلة انها الباعثة للشارع على اثبات الحكم فى الاصل وانها التى
لاجلها ثبت الحكم لا انها معرفة لنا انما تعرف التعليل بالعلة بعد
معرفة الحكم والحنفية وعنوا بذلك ان العلة ليست معرفة لنا وان كانت
باعثة للشارع على اثبات الحكم بل المعرف هو النص فلا خلاف بينهم فى
المعنى قال شروط الفرع منها ان يساوى فى العلة علة الاصل فيما يقصد من

عين او جنس كالشدة فى النبيذ وكالجناية وفى قصاص الاطراف على
النفس وان يساوى حكمه حكم الاصل فيما يقصد من عين او جنس كالقصاص
فى النفس فى المثقل على المحدد وكالولاية فى النكاح فى الصغيرة على التى
عليها فى المال وان لا يكون منصوصا عليه ولا متقدما على حكم الاصل
كقياس الوضوء على التيمم فى النية لما يلزم من حكم الفرع قبل ثبوت
العلة التاخر الاصل نعم يكون الزاما وقيل وان يكون الفرع ثابتا
بالنص فى جملة لا التفصيل ورد بانهم قاسوا انت على حرام على الطلاق
واليمين والظهار اقول هذه شرايط الفرع منها ان يكون العلة الموجودة
فى الفرع مشاركة لعلة الاصل فيما هو المقصود اما مشاركة فى عينها او
جنسها مثال الاول تعليل تحريم شرب النبيذ بالشدة المطربة المشتركة
بينه وبين الخمر ومثال الثانى تعليل وجوب القصاص فى الاطراف بالجناية
المشتركة بين القطع والقتل وذلك ان القياس انما هو التعدية بواسطة
علة الاصل فاذا لم يشارك الفرع الاصل فى عين العلة ولا فى عمومها لم يمكن
التعدية كما لو قيس اللآلى على السائمة لاشتراكهما فى المال فان المالية المطلقة
ليست علة ومقصودة اليه ومنها ان يكون حكم الفرع ان يكون حكم الفرع

مساوياً لحكم الاصل اما فى عينه او جنسه مثال الاول وجوب القصاص
فى النفس المشترك بين المثقل والمحدد ومثال الثانى اثبات الولاية
على الصغيرة فى نكاحها قياساً على اثبات الولاية فى مالها فان
المشترك انما هو مطلق الولاية وجنسها لا عينها وانما اشترط ذلك
ليصح به القياس لان شرع الاحكام لم يكن مطلوباً لذاته بل لما يُفضى
اليه من مقاصد العباد سوآء ظهر المقصودُ او لم يظهر واليه اشار بقوله
فيما يقصد فاذا كان حكم الفرع مماثلاً علمنا انّ ما يحصل به من المقصود
مثل ما يحصل من الاصل ضرورة اتّحاد الوسيلة ومنها ان لا يكون منصوصاً
عليه والّا لكان حكمه مستفاداً من النصّ لا من القياس ومنها ان لا
يكون حكمه متقدّماً على حكم الاصل كقياس ايجاب النيّة فى الوضوء على
ايجابها فى التيمم لانه يلزم ثبوت حكم الفرع قبل ثبوت العلّة لانّ
العلّة متأخرة عن حكم الاصل المتأخّر عن حكم الفرع وذلك محال اللّهم
الّا ان يذكر ذلك فى معرض الالزام وشرط قوم ان يكون حكم الفرع
منصوصاً عليه اجمالاً لا تفصيلاً وردّ الجمهور عليهم بان الصحابة قاسوا
انت علىّ حرام على الطلاق واليمين والظهار ولم توجد فى الفرع نصّ

دالّ

دالّ على حكم التحريم لا اجمالاً ولا تفصيلاً قال مسالك العلّة الاجماع
الثانى النصّ وهو مراتب صريح مثل لعلّة كذا او لسبب او لاجل او
من اجل اوكى او اذا ومثل لكذا وان كان كذا او بكذا او مثل فانهم يحشرون
فاقطعوا ايديهما ومثل قول الراوى سها فسجد وفى ما عرفهم سوآء
الفقيه وغيره لان الظاهر انه لو لم يفهمه لم ينقله اقول هذا اشارة الى
بيان الطرق الدالّة على العلّة الاولى الاجماع وهو ان يذكر ما يدلّ
على اجماع الامّة فى وقت ما على كون الوصف الجامع علّةً كاجماعهم على
كون الصغر علّة لثبوت الولاية على الصّغير فى قياس ولاية النكاح على
ولاية المال الثانى النصّ وهو على مراتب منها الصريح وهو ان يذكر
دليلاً من الكتاب او السُنّة على التعليل بالوصف بلفظ موضوع له لغةً اما
من غير احتياج فيه الى نظر واستدلال او مع حاجة والاول ما صرّح فيه
يكون الوصف علّة او سبباً كما لو قال لعلّة كذا او لسبب كذا او لاجل كذا
او من اجل كذا او ذكر فيه حرف من حروف التعليل لا يقصد به سواه
نحو كي او اذا او ورد فيه حرف من حروف التعليل قد يقصد به غيره كاللام
وان المخفّفة المفتوحة نحو لكذا او ان كذا والباء نحو بكذا والثانى ما يحتاج

الى نظره وهو قسمان الاول ترتب الحكم على الوصف بفا التعقيب فى كلام
الله تعـ ورسوله كقوله صـ فى حق محرم وقصت به ناقته لا تقربوه طيبا
فانه يحشر يوم القيمة ملبيا وكقوله فى حق قتلى أحد زملوهم بكلومهم
ودمايهم فانهم يحشرون يوم القيمة واوداجهم تشخب دما اللون لون
الدم والريح ريح المسك او مثل السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
والثانى ترتب الحكم على الوصف بفا التعقيب فى كلام الراوى كقوله سها
رسول الله صـ فسجد ولـ يا ماعز فرجم وسوا كان الراوى فقيها اوغيره
لان الظاهر من حاله انه لولم يفهم لما نقله قال وبنية وايما وهو الاقتران
لحكم لولم يكن اونظره للتعليل كان بعيدا مثل واقعت اهلى فى نهار رمضان
فقال اعتق رقبة كانه قيل اذا واقعت فكفر فان حذف بعض الاوصاف
فيفيح ومثل اينقص الرطب اذا يبس قالوا نعم فقال فلا اذن ومثل النظر
لما سالته الخثعمية ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج اسقع ان
حججت فقال ارايت لوكان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه فقال نعم
فنظره فى المسئول كذلك وفيه تنبيه على الاصل والفرع والعلة وقيل ان
قوله لما سأله عمر عن قبلة الصايم ارايت لو تمضمضت اكان ذلك مفسدا

فقال

فقال لا من ذلك وقيل انما هو نقض لما توهمه عمر من افساد مقدمة الافساد
لا تعليل لمنع الافساد اذ ليس فيه ما يتخيل مانعا بل غايته ان لا يفسد
ومثل ان تفرق بين حكمين بصفة مع ذكرهما مثل للراجل سهم وللفارس
سهمان اومع ذكر احدهما مثل القاتل لا يرث اوبغاية او استثنا مثل حتى
يطهرن والا ان يعفون ومثل ذكر وصف مناسب مع الحكم مثل لا يقضى
القاضى وهو غضبان اقول هذه مرتبة ثانية للنص وهو ان يدل على
التعليل لا بمنطوقه بل بايمائه ويسمى التنبيه والايما وهو الاقتران
لحكم لولم يكن اونظيره للتعليل كان بعيدا اعنى اقتران نص الشارع
كقوله اعتق رقبة بحكم كقول الاعرابى واقعت اهلى فى نهار رمضان
لولم يكن ذلك الحكم اونظيره للتعليل كان بعيدا لخلوه عن الفايدة
وهو على وجوه احدها ان يحكم الرسول صـ بحكم عقيب حدوث واقعة
فانه يدل على كون الواقعة علة لذلك الحكم كما روى ان اعرابيا جاء
الى النبى صـ فقال هلكت واهلكت فقال النبى صـ ماذا صنعت فقال
واقعت اهلى فى نهار رمضان عامدا فقال صـ اعتق رقبة فانه يدل
على كون الوقاع علة للعتق والا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة

لانه ص لو ذكر غير جواب لزم ذلك وان ذكر جوابا بطبق السؤال فكانه نص
واقعت نكفر وترتب الحكم على الوصف الصالح للعلية مشعر بالتعليل فان
حذف بعض الاوصاف التى لا مدخل لها فى التاثير ككونه ذلك الاعرابي
بعينه او ذلك اليوم او تلك الموطوءة حتى عمل به فى حق اعرابى آخر او
ترك يوم آخر او موطوءة اخرى اتساعا للحكم او لقوله ص حكمى على الواحد
حكمى على الجماعة سمى تنقيح المناط اى تنقيح ابدع ما ناط الشارع الحكم به الثانى
ان يذكر الشارع مع الحكم وصفا لو لم يكن فيه فائدة ويكون عقيب سؤال فى
محله كما روى عنه ص انه سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال ص اينقص الرطب
اذا يبس فقالوا نعم فقال فلا اذن وقد يكون عقيب سؤال فى غير محله كما
روى عنه ص لما سألته الجارية الخثعمية وقالت يا رسول الله ان ابى
قد ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج فان حججت عنه انفعه ذلك فقال ص ارأيت
لو كان على ابيك دين فقضيته ذلك فقالت نعم فقال دين الله احق بان
يقضى فالخثعمية انما سألته عن الحج والنبى ص اجابها عن دين الادمى
والحج من حيث هو دين نظير لدين الادمى فذكره لنظير المسئول عنه مع
ترتب الحكم عليه يدل على التعليل به والا كان ذكره عبثا ويلزم من

كون

كون النظير علة للحكم كون المسئول عنه كذلك ضرورة المماثلة ومثل هذا
تسميه الاصوليون التنبيه على اصل القياس فكانه ص نبه على الاصل
وعلى العلة وعلى صحة الحاق المسئول عنه بواسطة العلة المومى اليها
قال بعض الاصوليين ان من هذا القبيل اى من مثال النظير ما روى عن
عمر انه سأل النبى ص عن قبلة الصائم هل يفسد الصوم فقال ارأيت لو
تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربا فقال لا وقيل انه ليس من هذا مججت
القبيل لان النبى ص انما ذكر ذلك بطريق النقض لما توهمه عمر من كون
القبلة مفسدة للصوم لكونها مقدمة للوقاع المفسد فنقض النبى ص
ذلك بالمضمضة فانها مقدمة للشرب المفسد وليست مفسدة ولم يذكر
ذلك ص تنبيها على تعليل عدم الافساد لكون المضمضة مقدمة للفساد
لان كون القبلة والمضمضة مقدمة لافساد الصوم ليس فيه ما يخيل ان
يكون مانعا من الافطار بل غايته ان لا يكون مفطرا فكان الاشبه بما
ذكره ص ان يكون نقضا لا تعليلا الثالث ان يفرق الشارع بين حكمين
بذكر صفة فانه مشعر بكون تلك الصفة علة للفرق وهو على اقسام منها
ان يذكر الحكمين معا كقوله ص للراجل سهم وللفارس سهمان ومنها ان يذكر

احدهما كقوله عم القاتل لا يرث فان تخصيص القاتل بالمنع من الارث
مع ساهمة الميراث للوارث مشعر باسناد المنع الى القتل ومنها ان يفرق
بين حكمين بغاية او استثناء مثال الغاية قوله تع ولا تقربوهن حتى
يطهرن ومثال الاستثناء قوله تع الا ان يعفون او يعفو الذى بيده
عقدة النكاح الرابع ان يذكر الشارع مع الحكم وصفا مناسبا كقوله عم لا يقضي
القاضي وهو غضبان فان هذا اشعر بكون الغضب علة فى المنع من القضا
لما فيه من تشويش الفكر قال فان ذكر الوصف صريحا والحكم مستنبط مثل
واحل الله البيع وحرم الربوا او بالعكس فاولها الاول ايماء لا الثاني
فالاول على ان الايماء اقتران الوصف بالحكم وان قدر احدهما والثاني
انه لا بد من ذكرهما والثالث على ان ذكر المستلزم له كذكره وحل يستلزم
الصحة اقول اتفق الناس على صحة الايماء اذا كان حكم الوصف المومى
اليه مع الوصف مدلولا عليه بصريح اللفظ كالامثلة السابقة واختلفوا فيما
اذا كان اللفظ يدل على الوصف بصريحه والحكم مستنبط منه غير مصرح به
مثاله قوله تع واحل الله البيع وحرم الربوا فان هذا اللفظ بصريحه يدل
على الحل والصحة مستنبط منه لانه لو لم يكن البيع صحيحا لم يكن مقيدا اذ هو

معنى

معنى الصحة واذا لم يكن مفيدا كان تعاطيه عبثا والعبث حرام فيلزم من
الحل الصحة او بالعكس كما اذا دل اللفظ بوضعه على الحكم والوصف مستنبط
منه كما فى قوله عم حرمت الخمر بعينها فانه يدل على تحريم الخمر وضعا والشدة
المطربة علة مستنبطة منه فذهب قوم الى انه ايماء فيهما وآخرون
الى انه ليس ايماء وذهب المحققون الى انه ايماء فى الاول دون الثاني
فالقائل بالمذهب الاول انما صار اليه بناء على ان الايماء هو اقتران
الوصف بالحكم وان قدر احدهما اى وان كان احدهما مقدرا غير مصرح
به والقائل بالمذهب الثالث وهو ان الاول ايماء لا الثاني انما
صار اليه بناء على ان المعتبر فى الايماء ان يكون الوصف المومى اليه
وكذا الحكم مذكورا فى كلام الشارع صريحا او فى حكم المذكور بان كان
لازما من مدلول لفظه واذا كان كذلك فالاول ايماء لان الحكم وان
لم يكن مذكورا لكنه فى حكم المذكور لان ذكر المستلزم له كذكره لكن الحل
يستلزم الصحة لتعذر الحل مع انتفاء الصحة والثاني ليس بايماء لان
الوصف اعنى الشدة المستنبطة من الحكم المصرح به لم يكن وجوده لازما
من الحكم المصرح به لم يكن وجوده لازما من الحكم المصرح به اعنى التحريم ولا

مناسبة لثبوت الشدة قبل شرع الحكم بخلاف الصحة مع الحل والمعتبر في
الايماء ان يكون مذكورا في كلام الشارع مع الحكم او لازما من مدلول
كلام والامران مفقودان في الوصف المستنبط فلذلك لم يعد
من الايماء قال وفي اشتراط المناسبة في صحة علل الايماء ثالثها المختار
ان كان التعليل فهم من المناسبة اشترطت اقول اختلف الناس في اشتراط
المناسبة الوصف في صحة علل الايماء ثالثها المختار ان كان التعليل فهم المومى
اليه في صحة التعليل فانبته جماعة ونفاه الغزالي والمص اختار مذهبا
آخر ذهب اليه قوم ايض وهو ان الذي فهم التعليل فيه من المناسبة كما في
القسم الرابع الذي فهم التعليل فيه مستندا الى ذكر الحكم مع الوصف المناسب
يشترط فيه المناسبة لامتناع تصور فهم التعليل فيه دون فهم المناسبة
لان عدم المناسبة في مثل هذا القسم اعني الذي اشترط فيه المناسبة
مناقض واما ما سواه فلا يشترط قال الثالث السبر والتقسيم وهو
حصر الاوصاف في الاصل وابطال بعضها بدليله فتعين ويكفي بحثت
فلم اجد والاصل عدم ما سواها فان بين المعترض وصفا آخر لزم ابطاله
لانقطاعه والمجتهد يرجع الى ظنه ومتى كان الحصر والابطال قطعيا فقطعي

والا فظني

والا فظني وطرق الحذف منها الالغا وهو بيان اثبات الحكم بالمستبقى
فقط وتنقيح يعني العكس الذي لا يفيد وليس به لانه لم يقصد لو كان
المحذوف علة لانتفى عند انتفائه وايضا فقد لو كان المستبقى جزء علة
لما استقل ولكن يقال لا بد له من اصل كذلك فيستغني عن الاول لذلك
ومنها طرده مطلقا كالطول والقصر او بالنسبة الى ذلك الحكم كا
لذكورية في احكام العتق ومنها ان لا يظهر مناسبة ويكفي المناظر
بحثت فان ادعى ان المستبقى كذلك ترجح سبر المستدل بموافقة للتعدية
اقول هذا هو المسلك الثالث من مسالك العلة وهو طريقة السبر والتقسيم
وهو حصر الاوصاف في الاصل وابطال بعضها لطريقه فيبقى الباقي
علة مثاله ان يقال الحكم الثابت في الاصل اما ان يكون لعلة كذا او لعلة
كذا او العلة كذا والاخيران باطلان فتعين الاول ويكفي في حصر الاوصاف
ان يقول المستدل بحثت فلم اجد وصفا آخر وعدم الوجدان دليل ظني
على عدم الوجود او يقول الاصل عدم الزائد فان بين المعترض وصفا
آخر وجب على المستدل ابطاله بما ابطل الاول لقطع المعترض والا
لزم انقطاعه وابطال حصره فاذا ادرجه في الابطال مع ما ابطله بعد

قطعيًا فيما يقصد من التعليل بالمستبقى واما المجتهد فيرجع الى ظنه ذلك
ومتى كان الحصر والابطال قطعيين كان التعليل بالباقى قطعيًا والا
فلا وطرق الحذف منها الالغآء وهو ان تبين المستدل ان الوصف الذى
استبقاه قد ثبت به الحكم فى صورة بدون الوصف المحذوف وهذا
يشبه نفى العكس الذى لا يفيد عدم صحة التعليل وليس هو هو اذ يأتى
ويعنى بنفى العكس بيان اثبات الحكم بعد انتفاء العلة وانما كان هذا
مشبها لنفى العكس فى عدم الافادة لان المستدل ان قصد دعوى
استقلال الوصف الباقى فى صورة الالغآء بالتعليل بمجرد اثبات
الحكم معه وانتفاء الوصف المحذوف بان قال لو كان المحذوف علة
لانتفى الحكم عند انتفائه فى صورة الالغآء فغير صحيح فانه لو كان مجرد
ثبوت الحكم الوصف فى صورة الالغآء كافيا فى ثبوت التعليل دون
الاستدلال باحدى الطرايق الدالة على التعليل لكان ذلك كافيا
فى اصل القياس ولا حاجة الى البحث والسبر فح لا يبقى قصده متوجها
الا الى نفى كون الباقى جزءًا للعلة بان يقول لو كان الباقى جزء
علة لما استقل لكنه قد استقل فى صورة الالغآء وان بين الاستقلال

فيها

فيها بالبحث والسبر كما اثبت ذلك فى اصله الاول للقياس فقد استقلت
صورة الالغآء بالاعتبار وامكن ان يكون اصلا لعلة فلا حاجة
الى الاصل الاول وان بينه بطريق آخر كان ذلك انتقالًا من طريق
الى طريق وهو قبيح عند اهل النظر وانما قلنا ان الالغآء يشبه نفى العكس
لاشتراكهما فى بيان اثبات الشئ فى بعض الصور دون غيره وان كان
الغرض فى احدهما وهو نفى العكس علة دون الآخر وقلنا ليس به لانه انما
يكون اياه لو كان المحذوف علة لا نفى الحكم عند انتفائه حتى يتحقق
العكس فيه ومنها طرد المحذوف اما مطلقا وهو ان يكون ما يحذفه من جنس
ما عهد من الشارع عدم الالتفات اليه فى جنس ذلك الحكم كقوله من
اعتق شركا له من عبد قوم عليه نصيب شريكه فانه وان امكن تقرير
مناسبة بين وصف الذكورة وسراية العتق عرفنا لما عهدنا من الشارع
عدم الفرق بين الذكورية والانوثية فى احكام فى العتق الغينا وصف
الذكورة فيه دون نفسه الاحكام ومنها ان لا يظهر فى الوصف المحذوف
مناسبة وعدم الوجدان فى البحث التام مما يوجب الظن بعدمه فان
قال المعترض بحثت فى الوصف الباقى فلم اجد فيه مناسبة للحكم المعلل ويكفى

ويكفى المناظران يقول بحثت فلم اجد فيه مناسبة فيلزم الغاؤه لان المستدل ان
بين المناسبة فيه فقد انتقل فى اثبات العلة من طريق السبر الى المناسبة وان لم
يبين لم يكن وصف المعترض بالحذف اولى فوجه تخليص المستدل ان يقول ان
كان المعترض سلم مناسبة كل واحد من الوصفين لم يسمع منه بعد بيان المستدل
نفى المناسبة فى الوصف المحذوف شئ وان لم يكن سلم اولا فللمستدل ان يقول
سبرى راجح على سبرك لموافقته للتعدية وموافقة سبر المعترض للقصور والتعدية
اولى من القصور قال ودليل العمل بالسبر وتخريج المناط وغيرهما انه لا بد
من علة لاجماع الفقها على ذلك ولقوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين
والظاهر التعميم ولو سلم فهو الغالب لان المتعقل اقرب الى الانقياد فليحمل
عليه وقد ثبتت ظهورها وفى المناسبة ولو سلم فقد ثبتت ظهورها بالمناسبة فيجب
اعتبارها فى الجميع للاجماع على وجوب العمل بالظن فى علل الاحكام اقول
الدليل على كون السبر وتخريج المناط وغيرهما طرقا الى اثبات العلة انه لا بد
فى الحكم المعين من علة لاجماع الفقهاء على ذلك ولان الغرض من الحكم اما
النفع واما الضرر والثانى باطل اتفاقا ولكونه تعالى حكيما غنيا والاول المطلوب
ولقوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فعلمنا ان القصد من الاحكام انما

انما هو

انما هو تعريف المصالح للانقياد اليها والظاهر التعميم فى كل تكليف اى
يكون جميع ماجاء به رحمة لهم ولو سلم عدم انعقاد الاجماع عليه بناء
على جواز خلوه عن العلة وعدم العموم الا ان الغالب ذلك لان الحكم
المتعقل فايدته اقرب الى الانقياد من الحكم الذى يخفى وجه حكمة والاغلب
يحمل عليه الاقل عملا بالظن وان لا بد من علة وقد ثبت ظهورها اى
وجوب ظهورها فى جميع الاحكام عموما وفى صور المناسبة خصوصا واما
وجوب ظهورها فى جميع الاحكام فلان العلة لو لم يكن ظاهرة كان الحكم
تعبدا وهو خلاف الاصل لانه اذا كان معقول المعنى كان اقرب الى
الانقياد واما وجوب ظهورها فى صورة المناسبة فلان المناسب هو الوصف
الظاهر ولو سلم عدم كون المناسب ظاهرا بان كان خفيا فقد ثبت وجوب
ظهور العلة فى صور المناسبة بها لان الاحكام شرعت لمصالح العباد فاذا
استلزم الحكم الشرعى مصلحة كما فى المناسبة فاما ان يكون ذلك هو الغرض
من شرع الحكم او ما لم يظهر لنا والثانى باطل والا لكان الحكم تعبدا فلم يبق
الا الظاهر فاذن المناسبة اقتضت وجوب ظهور العلة فيجب بما ذكرنا
اعتبار العلة الظاهرة فى جميع الاحكام واذا وجب اعتبارها وجب اعتبار السبر

ونحوه والعمل به لان هذه الادلة تفيد ظن العلية وظهورها وقد انعقد
الاجماع على وجوب العمل بالظن فى علل الاحكام **قال** الرابع المناسبة والاخالة
ويسمى تخريج المناط وهو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة من ذاته لا بنص
ولا غيره كالاسكار فى التحريم والقتل العمد العدوان فى القصاص والمناسب
وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح ان يكون
مقصوداً من حصول مصلحة او دفع مفسدة فان كان خفيا او غير منضبط اعتبر
ملازمه وهو المظنة لان الغيب لا يعرف الغيب كالسفر للمشقة والفعل
المقضى عرفا عليه بالعمد فى العمدية **اقول** هذا هو المسلك الرابع من مسالك
العلة وهو المناسبة والاخالة ويسمى تخريج المناط وهو تعيين العلة فى
الاصل بمجرد ابداء المناسبة من ذلك ذات الوصف لا بتعيين العلة بنص
ولا بغير الاجماع وذلك كابداء مناسبة الاسكار فانه انما كان علة لما فيه
من المناسبة وكالقتل العمد العدوان والمناسب هو الوصف الظاهر
المنضبط الحاصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصوداً من
حصول مصلحة او دفع مفسدة فان كان المناسب امراً خفياً او مضطرباً اعتبر
ملازمه وهو المظنة لان الغيب يعنى الخفى وغير المنضبط لا يعرف الغيب يعنى

الحكم وذلك مثل المشقة فانها وصف غير منضبط فاعتبر لازمها وهو
السفر فانه مظنة المشقة فكان مناسبا للقصر وكالفعل الذى قضى فى العرف
انه عمد فى القتل العمد ولهذا اعتبر الفعل المذكور فى وجوب القصاص
فى الجناية العمدية لخفائها **قال** وقال ابو زيد المناسب ما لو عرض
على العقول تلقته بالقبول وقد يحصل المقصود من شرع الحكم يقيناً وظناً
كالبيع والقصاص وقد يكون الحصول ونفيه متساويين كحد الخمر وقد
يكون نفيه ارجح كنكاح الآيسة لمصلحة التوالد وقد ينكر الثانى والثالث
لنا ان البيع مظنة الحاجة الى التعارض وقد اعتبر وان انتفى الظن
فى بعض الصور والسفر مظنة المشقة وقد اعتبر وان انتفى الظن فى
الملك المترفه اما لو كان فائتا قطعا كلحوق نسب المشرقى تزوج
مغربية وكاستبراء جارية اشتراها بايعها فى المجلس فلا يعتبر خلافا
للحنفية **اقول** حد ابو زيد المناسبة بانه عبارة عما لو عرض على العقول
تلقته بالقبول وهو خارج عن وضع اللغة فانهم يقولون هذا الوصف
مناسب اى ملائم ليس للمناظر ان يثبت على خصمه مناسبا بهذا المعنى
فانه لا وصف يدعيه المستدل ويزعم انه مناسب الا ويمكن ان يعارضه

المعترض ويقول هذا ليس مما يلائم عقلي فسقط فاذن الاولى في الحد
ما نقلناه اولاً عن المص واعلم ان المقصود اما ان يكون حاصلاً من
شرع الحكم يقيناً او ظناً او متساوي الحصول وعدمه او يكون عدم الحصول
ارجح او يكون عدم الحصول قطعياً مثال الاول افضاء الحكم بصحة التصرف
بالبيع الى اثبات الملك ومثال الثاني شرع القصاص المترتب على القتل
العمد العدوان صيانة للنفس عن الفوات فان الصيانة مطلوبة الحصول
راجحة الوقوع مثال الثالث تقريباً شرع الحد على شرب الخمر لحفظ العقل
فان افضاءه الى ذلك وعدمه متساويان حيث نجد كثرة الممتنعين
مقاومة لكثرة المقدمين عليه مثال الرابع الحكم بصحة نكاح الآيسة
لافضائه الى مصلحة التوالد فانه وان كان ممكناً الا انه مستبعد في الواقع
وقد انكر قوم صحة التعليل بالقسم الثالث والرابع والمص ذهب الى صحة
التعليل بهما لان احتمال حصول المقصود يكفي في صحة التعليل لان البيع
مظنة الحاجة الى التعاوض وقد اعتبروا وان انتفى الظن في بعض الصور
والسفر مظنة المشقة وان انتفى الظن في حق الملك المسافر على الرفاهة
والراحة ومثال القسم الخامس لحوق نسب المشرقي للمغربية وشرع

الاستبراء

الاستبراء في شرى الجارية التي يشتريها بايعها في المجلس مع علمه بفراغ
الرحم فان هذا وان كان ظاهراً في غالب صور الجنس الا انه في مثل
هذه الصور نعلم قطعاً عدم افضائه الى المقصود لعلمنا بعدم اللحوق
وبفراغ رحمها فلا يكون معتبراً خلافاً للحنفية فانهم اعتبروا هذه الاوصاف
حيث كانت معتبرة في غالب الصور والمقاصد ضربان ضروري في اصله
وهي اعلى المراتب كالخمسة التي روعيت في كل ملة حفظ الدين والنفس
والعقل والنسل والمال كقتل الكفار والقصاص وحد المسكر وحد
الزنا وحد السارق والمحارب ومكمل للضروري كحد قليل المسكر وغير
ضروري حاجي كالبيع والاجارة والقراض والمساقاة وبعضها آكد
من بعض وقد يكون ضروريا كالاجارة على تربية الطفل وشراء المطعوم
والملبوس له ولغيره ومكمل له كرعاية الكفاءة ومهر المثل في الصغيرة فانه
افضى الى دوام النكاح وغير حاجي ولكنه تحسيني كسلب العبد اهلية الشهادة
لنقصه عن المناصب الشريفة جرياً على ما ألف من محاسن العادات
قال المقاصد التي شرع الحكم لها قسمان اما ان يكون ضرورية او لا
يكون فالضرورية اما ان يكون اصلاً او لا يكون فالاول المقاصد الخمسة

الثابتة فى كل ملة من الملل وهى حفظ الدين والنفس والعقل والنسل و[المال]
فالاول تثبت بشرع الجهاد وقتل الكفار والثانى بشرع القصاص [والثالث]
بشرع الحد على شرب المسكر والرابع بشرع الحد على الزنا والخامس بشرع
حد السارق والمحارب واما ان لم يكن احد المقاصد الضرورية [اما] فلا يخلو
ان يكون مما يدعو الحاجة اليه اولا فالاول اما ان يكون اصلا او لا يكو[ن]
فالاول كشرع البيع والاجارة والقراض والمساقاة وغيرها من انواع [المعا]
وبعضها آكد من بعض وقد يكون بعضها ضروريًا كالاجارة على تربية [الطفل]
وشرى المطعوم والملبوس له ولغيره وهذا القسم دون القسم الاول من [اقسا]م
الضرورى واما ان لم يكن اصلا فهو التابع المكمل كرعاية الكفاءة ومهر المثل
فى تزويج الصغيرة فانه افضى الى دوام النكاح واما ان لم يكن من قبيل [الحاجات]
فهو ما يقع موقع التحسين والتزيين ورعاية احسن الطرق فى المعاملات
والعادات كسلب العبد اهلية الشهادة لنقصه عن المناصب الشريفة
مسئلة المختار الحرام المناسب بمفسدة ملزم راجحة او مساوية لنا ان العقل قاض
بان لا مصلحة مع مفسدة مثلها قالوا الصلوة فى الدار المغصوبة يلزم مصلحة
ومفسدة يساويها او يزيد وقد صحت قلنا مفسدة الغصب ليست عن [الصلوة]

وبالعكس

وبالعكس ولو نشاء امتناعا عن الصلوة لم يصح والترجيح تختلف باختلاف
المسائل وترجح بطريق اجمالى وهو انه لو لم يقدر رجحان المصلحة لزم
التعبد بالحكم اقول اختلف الناس فى انه اذا ابتت الحكم لوصف مصلحى
على وجه يستلزم مفسدة راجحة او مساوية هل يحرم مناسبته ام لا فذ[هب]
قوم الى انه يحرم وهو مذهب المص وآخرون منعوا احتج المثبتون
بان العقل قاض بانه لا مناسبة للمصلحة مع مفسدة تساويها او ترجح
واحتج النافون بان الصلوة فى الدار المغصوبة قد ورد الشرع بها
نظرًا الى ما اشتملت عليه من المصلحة ونهى عنها نظرًا الى ما اشتملت عليه
من المفسدة فلو كان ترجيح المصلحة شرطًا لما ثبت الصحة ولا التحريم
بتقدير المساواة بين مصلحة الصحة ومفسدة التحريم ولا حكم بالصحة
على تقدير مرجوحية مصلحتها ولا شك فى ان الصلوة صحيحة عندكم [و]ا[لجو]اب
ان مفسدة الغصب وهى شغل ملك الغير غير حاصلة من مصلحة الصلوة فانا
لو قلنا ببطلان الصلوة لم يحل مفسدة الغصب اعنى شغل ملك الغير بل هى
ثابتة على حالها وكذلك مصلحة الصلوة اعنى صحتها ليست ثابتة من مفسدة
الغصب وليس كلامنا فى هذا بل فى اثبات حكم لمصلحة يلزم من اثباته [تحصيلها]

يعنى ان الشارع اذا راعى ... (marginal note, partly illegible): ... عقلا وشرعا ... يعقلون ... الاحكام ... العقل ...

لتلك المصلحة مفسدة مساوية اوراجحة ولونشأت المصلحة والمفسدة معًا
عن الصلوة لم يقل بصحتها واذا ثبت انه لابد فى الوصف المناسب من
الترجيح فللمستدل ان يرجح المصالح على المفاسد بطرق تفصيلية تختلف
باختلاف المسايل وله ان يرجح بطريق اجمالى مطرد فى الجميع وهو ان
نقول لو ثبت رجحان المصلحة على ما عارضها من المفسدة مع البحث والنظر
لزم ان يكون الحكم ثابتًا تعبدًا وهو خلاف الاصل فان الاحكام غالبًا
انما تثبت بالتعليل لا بالتعبد وايضًا فلان الحكم اذا كان معقول المعنى
كان اقرب الى الانقياد مما اذا لم يكن واضافة القليل الى الاكثر اغلب
قال والمناسب مؤثر وملايم وغريب ومرسل لانه اما معتبر اولًا والمعتبر
بنص او اجماع هو المؤثر والمعتبر ترتب الحكم على وفقه فقط ان ثبت بنص
او اجماع اعتبار عينه فى جنس الحكم او بالعكس او جنسه فى جنس الحكم فهو الملايم
والا فهو الغريب وغير المعتبر هو المرسل فان كان غريبًا او ثبت الغاؤه
فمردود اتفاقًا وان كان ملايمًا فقد صرح الامام والغزالى بقبوله وذكر
عن مالك والشافعى والمختار رده وشرط الغزالى ان يكون المصلحة ضرورية
قطعية كلية فالاول كالتعليل بالصغر فى حمل النكاح على المال فى الولاية

فان عين الصغر معتبر فى عين رخصة الجمع والثالث كالتعليل لجناية القتل
العمد العدوان فى حمل المثقل على المحدد فى القصاص فان جنس الجناية
معتبر فى جنس القصاص كالاطراف وغيرها والغريب كالتعليل بالفعل
المحرم لغرض فاسد فى حمل الثلث فى المرض على القاتل فى الحكم بالمعارضة
بنقيض المقصود حتى صار لورثة المبثوثة كحرمان القاتل والتعليل كالتعليل
بالاسكار فى حمل النبيذ على الخمر على تقدير عدم النص بالتعليل والمرسل
الذى ثبت الغاؤه كايجاب شهرين ابتداءً فى الظهار اقول المناسب
على اربعة اقسام مؤثر وملايم وغريب ومرسل ووجه الحصران نقول الوصف
المناسب اما ان يكون معتبرًا فى نظر الشارع اولا يكون فان كان معتبرًا
فاعتباره اما ان يكون بنص او اجماع اولا فان كان معتبرًا بنص او
اجماع اعتبار عينه فى جنس الحكم او بالعكس او يكون جنسه معتبرًا فى جنس
الحكم فانه يسمى الملايم ويراد بالجنس ههنا الجنس القريب وان ثبت با
لاجماع ولا النص اعتبار عينه فى جنس الحكم ولا العكس ولا جنسه فى جنس
الحكم ولا دل على كونه علة نص ولا اجماع بل يكون قد ثبت اعتبار خصوص
الوصف فى خصوص الحكم فانه يسمى المناسب الغريب وان كان المناسب لم يشهد

له اصل من الاصول فى الشريعة بالاعتبار بطريق من الطرق ولاطه
الغائه فى صورة ما فهو المرسل وهذا المرسل ان اعتبر جنسه البعيد
فى جنس ذلك الحكم سمى ملائما ايضا كما يقول ان قليل النبيذ وان لم
يسكر حرام قياسا على قليل الخمر وتعليل تحريم قليل الخمر بانه يدعو الى
كثيرها وهذا مناسب لم يعتبره الشارع لكن اعتبر جنسه البعيد فان
الخلوة لما كانت داعية الى الزنا حرمها الشارع بتحريم الزنا وكان
هذا من هذه الجهة ملائما لجنس تصرف الشرع وان لم يعتبر جنس ذلك
الوصف البعيد فى جنس ذلك الحكم يسمى ايضا غريبا فان كان المرسل غريبا
او ثبت الغائه ويأتى مثالها فهو مردود بالاتفاق وان كان
ملائما فقد اختلفوا فيه فقبله امام الحرمين والغزالى وهو منقول عن
الشافعى ومالك وذهب آخرون الى رده وهو مذهب المعتزلة لان
ما لا يكون معتبرا فى الشرع بعينه ولا بجنسه القريب لا يكون دليلا شرعيا
وشرط الغزالى فى هذا النوع ان يكون المصلحة ضرورية قطعية كلية
كما لو تترس الكفار بجمع من المسلمين ونعلم انا لو تركناهم استولوا على المسلمين
وقتلوا ولو رمينا الترس لخلصت اكثر المسلمين وخرج بعد الضرورة

ما لو تترس الكافر فى قلعة بمسلم فلا يحل رمى الترس لعدم الضرورة
وبالقطعية عما اذا لم نعلم تسليطهم لو كففنا عن رمى الترس وبالكلية
عن امتناع طرح واحد من السفينة المشرفة على الهلاك لان المصلحة ليست
كلية اذ يحصل بغرق السفينة هلاك عدد محصور بخلاف استيصال
كافة المسلمين مثال الاول من الملائم وهو الذى ثبت بالاجماع
او بالنص اعتبار عينه فى جنس الحكم التعليل بالصغر فى حمل النكاح على
المال فى الولاية فان عين الصغر معتبر فى جنس حكم الولاية بالاجماع
ومثال الثانى وهو الذى ثبت اعتبار جنسه فى عين الحكم التعليل
بعذر الحرج فى حمل الحضر بالمطر على السفر فى الجمع فان جنس الحرج معتبر
فى عين رخصة الجمع بين الظهرين والمغربين مثال الثالث وهو الذى
اعتبر جنسه فى جنس الحكم التعليل لجناية القتل العمد العدوان فى حمل
المثقل على المحدد فى القصاص فان جنس الجناية معتبر فى جنس القصاص
كالاطراف فى اليد والرجل مع انه قد ظهر تاثير عين القتل العمد
العدوان فى عين الحكم وهو وجوب القتل فى المحدد وغيرها مثال المرسل
الغريب وهو التعليل بالفعل المحرم وهو القتل والتطليق الثلث فى مرض

الموت لغرض فاسد وهو استعجال الميراث فى القاتل والفرار من توريثها
فى حمل الثلث اى فى حمل من طلق الزوج ثلثا فى المرض على القاتل
فى الحكم بالمعارضة بنقيض المقصود اى مقصود القاتل والزوج حتى صار
توريث المبتوتة كحرمان القاتل وصورة القياس ان يقال المطلقة
ثلثا فى مرض الموت ترث لان الزوج قصد الفرار فيعارض بنقيض
مقصوده قياسا على القاتل فانه لا يرث لانه استعجل الميراث فعورض
بنقيض مقصوده فان تعليل حرمان القاتل بهذا تعليل مناسب لا
ملايم جنس تصرف الشرع لانا لا نرى الشرع فى موضع آخر التفت اليه
ومثال المرسل غير الغريب التعليل بالاسكار فى حمل النبيذ على الخمر على تقدير
عدم النص بالتعليل به لان معنى الاسكار يناسب تحريم النبيذ وترتب
اعتبار عينه فى عين التحريم فى الخمر ولم يظهر تاثير عينه فى جنس حكمه
ولا جنسه فى جنسه ولا اجماع عليه وقد قدرنا انتفاء النصوص الدالة
على كون الاسكار علة والخمر علة فلا يكون معتبرا بنص ايضا والمرسل
الذى ثبت الغاؤه كقول بعض العلماء لبعض الملوك وقد سأله
لما ذهر عن زوجة والمشهور لما جامع فى نهار رمضان يجب عليك

شهران متتابعان فلما انكر عليه حيث لم يأمره بالعتق قال لو امرته بذلك
لسهل عليه فكانت المصلحة فى ايجاب الصوم مبالغة فى زجره فهذا
وان كان مناسبا الا انه ثبت الغاؤه بالنص قال ويثبت عليه الشبه بجميع
المسالك وفى اثباته بتخريج المناط نظر ومن ثم قيل هو الذى لا يثبت
مناسبته الا بدليل منفصل ومنهم من قال ما يوهم المناسبة ويتميز عن
الطردى بان وجوده كالعدم وعن المناسب الذاتى لان مناسبته
عقلية وان لم يرد شرع كالاسكار فى التحريم مثاله طهارة يراد للصلوة
فتعين الماء كطهارة الحدث فالمناسبة غير ظاهرة واعتبارها فى مس
المصحف والصلوة توهم وقول الراد له اما ان يكون مناسبا او لا يكون و الاول
مجمع عليه فليس به والثانى طرد فيلغى واجيب مناسب والمجمع عليه المناسب
لذاته او لا واحد منهما اقول من جملة المسالك للعلية الشبه وثبت علية
الشبه بجميع المسالك من النص والاجماع وغيرهما وهل يثبت بتخريج
المناط فيه نظر لان اقرب ما فسر به انه الذى لا يثبت مناسبته الا
بدليل منفصل فلا يمكن اثباته بتخريج المناط لانه انما يتحقق فيما يثبت
مناسبته من ذاته لا من دليل منفصل ومنهم من فسره بانه ما يوهم المناسبة

من غير اطلاع عليها لان الوصف اما ان يظهر مناسبته اولا والاول المناسب
والثاني اما ان يكون قد الف من الشرع عدم الالتفات اليه او الف
منه الالتفات في بعض الاحكام والاول الطردي كما لو قال الشافعي
في ازالة النجاسة بالخل مائع لا يبنى القنطرة على جنسه فلا يجوز ازالة
النجاسة به كالدهن والثاني الشبه فامتاز عن الطردي بان الطردي
وجوده كالعدم وعن المناسب الذاتي بان مناسبته عقلية وان لم يثبت
الشرع كالاسكار في التحريم ومثال الشبه قول الشافعي في ازالة النجاسة
طهارة تراد للصلوة فلا يجوز بغير الماء كطهارة الحدث فان الجامع هو
الطهارة ومناسبتها التعيين الماء فيها غير ظاهرة وبالنظر الى اعتبار
الشارع لها في بعض الاحكام كمس المصحف والصلوة والطواف يوهم
اشتمالها على المناسبة وقد اختلفوا في قبوله فاثبته جماعة ونفاه آخرون
احتج المثبتون بان الحكم اذا ثبت فلابد له من علة ولما بحثنا عن الاوصاف
وجدنا بعضها طرديا وبعضها شبهيا فاسندنا الحكم الى الشبهي لانه اولى من
الطردي قال النفاة هذا الشبهي اما ان يكون مناسبا اولا فان كان مناسبا
فهو مقبول بالاجماع وان كان طرديا فهو مردود بالاجماع ولا واسطة

بينهما والجواب انه مناسب وليس مجمعا على قبوله لان المجمع عليه هو المناسب
الذاتي لا كل مناسب او لا واحد منهما يعني من المناسب الذاتي ومن غير
المناسب بل هو مناسب لا لذاته غير مجمع عليه وعلى هذا يبطل قوله ولا الاول
مجمع عليه فليس به اي بالشبهي قال الطرد والعكس لا يفيد مجرده
قطعا ولا ظنا لنا ان الوصف المتصف بذلك اذا خلا عن السبر او عن
ان الاصل عدم غيره او غير ذلك جاز ان يكون ملازما للعلة كرائحة المسكر
فلا قطع ولا ظن واستدل الغزالي بان الاطراد سلامة من النقض وسلامة
من مفسد واحد لا يوجب انتفاء كل مفسد ولو سلم فلا صحة الا المصحح والعكس
ليس شرطا فيها فلا يؤثر واجيب قد يكون للاجتماع تأثير كاجزاء العلة واستدل
بان الدوران في المتضايفين ولا علة واجيب انتفت بدليل خاص مانع قالوا
اذا حصل الدوران ولا مانع من العلية حصل العلم او الظن عادة كما لو دعي
انسان فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك علم انه سبب الغضب حتى ان
الاطفال يعلمون ذلك قلنا لولا ظهور انتفاء غيره لكان بحث او بان الاصل
لم يظن وهو طريق مستقل ويقوى بذلك اقول هذا احد المسالك الدالة
على العلية وهو الطرد والعكس اعني الدوران واختلفوا في دلالته على العلية

فذهب جماعة من المعتزلة الى انه يدل على العلية قطعًا وذهب جماعة
اخرى كالقاضي ابي بكر وغيره الى انه يدل عليها ظنًا وذهب
الجمهور الى انه بمجرده عن احد المسالك الدالة على التعليل
لا يدل عليها لا قطعًا ولا ظنًا مثاله ان يقول النبيذ مسكر وكان حرامًا
كالخمر والدليل على كون الاسكار علة دورانه معه وجودًا وعدمًا
واستدل المص على انه لا يدل على العلية بان الوصف المتصف بالدوران
جاز ان يكون ملازمًا للعلة وليس هو بالعلة كالرائحة الفائحة فاذن
لا يمكن الاستدلال بمجرد الدوران الا بعد طريقة السبر وهو ان يقال
بحثنا عن الاوصاف فلم نجد فيها وصفًا صالحًا للعلية او بعد طريقة عدم
الوجدان او غير ذلك من الطرق وح يكون طريقة الدوران غير مفيدة
اصلا لان طريقة السبر كافية في التعليل على ما مضى واحتج الغزالي على
ان الدوران غير مفيد للعلية بان الطرد يرجع حاصله الى سلامة العلة
عن النقض وسلامة العلة عن هذا الوجه من وجوه المفاسد لا تقتضي
سلامتها عن الجميع ولو سلّمنا سلامتها عن وجوه المفاسد لكن صحة
الشيء لا يكون بسلامته عن المفاسد بل بوجود المصحح والعكس ليس شرطًا

في العلة

في العلة الشرعية فلا تؤثر انعكاس هذا الوصف وهذا الاحتجاج
ضعيف لانه لا يلزم من انتفاء افادة كل واحد من الطرد ص
والعكس ليس شرطًا في العلة الشرعية فلا تؤثر انعكاس هذا الوصف
وهذا الاحتجاج ضعيف لانه لا يلزم من انتفائه بانفراده انتفاء
اتصاف المجموع بذلك فان العلة المركبة كل جزء منها ليس بعلة
والمجموع علة واحتج نفاة الدوران ايضًا بوجه آخر وهو ان الدوران
قد يوجد في المتضايفين من دون العلية فان الابوة والبنوة
كل واحدة منهما دايرة مع الاخرى مع انه لا علية والا لزم تقدم احدهما
على الاخرى والمتضايفان يوجدان معًا هذا خلف والجواب ان
انتفاء العلية هنا انما حصل بدليل خاص مانع من التعليل وهو وجوب
مصاحبة كل واحد من المتضايفين صاحبه واحتج القائلون بالدوران
بان الوصف اذا دار مع الحكم وجودًا وعدمًا وكان صالحًا للتعليل فانه
يغلب على الظن حصول العلية او يحصل العلم بذلك وهذا حكم مركوز
في العقول حتى الصبيان فانهم اذا عرفوا ان انسانًا اذا دعي باسم
غضب عرفوا ان الغضب معلول الدعاء بذلك الاسم والجواب ان

الدوران

وحده غير كاف فى ذلك بل لا بدّ معه عن طريقه السبر او طريقه علم الوجدان
وهذه طرق مستقلة فى التعليل نعم انها تقوى بالدوران قال
والقياس جلى وخفى فالجلى ما قطع بنفى الفارق فيه كالامة والعبد فى
العتق وينقسم الى قياس علة وقياس دلالة وقياس فى معنى الاصل
فالاول ما صُرّح فيه بالعلية والثانى ما جمع فيه بما يلازمها كما لوجمع باحد
موجبى العلة فى الاصل بملازمة الاخر كقياس قطع الجماعة بالواحد
على قتلها بالواحد بواسطة الاشتراك فى وجوب الدية عليهم والثالث
الجمع بنفى الفارق اقول ذكرهنا للقياس قسمين القسمة الاولى قسمة
الى الجلى والخفى وذلك باعتبار الظهور والخفا فالجلى ما كانت
العلة فيه منصوصة او غير منصوصة غير ان الفارق بين الاصل والفرع
غير مؤثر قطعًا كالحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التأفيف بعلة
كف الاذى والحاق الامة بالعبد فى تقويم النصب لمن اعتق حيث
عرفنا انه لا فارق سوى الذكورة والانوثة وعرفنا عدم التفات
الشارع اليها فى احكام العتق والخفى ما كانت العلة فيه مستنبطة من حكم
الاصل ولا يقطع فيه بنفى الفارق كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد

القسمة

القسمة الثانية قسمة الى قياس علة وقياس دلالة وقياس فى
معنى الاصل فقياس العلة هو ما صرّح فيه بالعلة كالجمع بين
النبيذ والخمر فى تحريم الشرب بعلة الشدة وقياس الدلالة
هو الذى صرّح فيه بالجامع الا انه ليس هو العلة الباعثة على
الحكم بل هو الملازم لها كالجمع بين الاصل والفرع باحد موجبى العلة
فى الاصل استدلالا به على ثبوت الموجب الاخر كما فى الجمع بين
قطع الجماعة ليد واحد وقتل الجماعة فى وجوب القصاص عليهم بواسطة
الاشتراك فى وجوب الدية عليهم فقد جمع بين الاصل والفرع
باحد موجبى العلة وهو وجوب الدية فى الاصل وهو قتل جماعة
بواحد اى جمع الاستدلال به على ملازمة الاخر وهو القصاص
والقياس فى معنى الاصل وهو الذى لم يصرّح بالوصف الجامع
فيه بل جمع بين الاصل والفرع بنفى الفارق كالحاق الامة بالعبد
فى تقويم النصيب بنفى الفارق وهذا تسميه الغزالى تنقيح المناط
واما تنقيح المناط فانه عنده عبارة عن اثبات ان الحكم فى الاصل
معلل بوصف المعين وتحقيق المناط عبارة عن اثبات وجود ذلك

المغنی فی الفرع قال مسئلة تجوز التعبّد بالقیاس خلافاً للشیعة و النظّام
وبعض المعتزلة وقال القفال وابو الحسین یجب عقلاً لنا القطع
بالجواز وانه لولم یجز لم یقع وسیأتی قالوا العقل یمنع مما لا یؤمن
فیه الخطأ ورد بان منعه هنا لیس احالة ولو سلّم فاذا ظنّ الصواب
لا یمنع قالوا قد علم الأمر بمخالفة الظنّ کالشاهد الواحد والعبید
ورضیعة فی عشر اجنبیات قلنا بل علم خلافه فی خبر الواحد وظاهر
الکتاب والشهادات وغیرها وانما منع لمانع خاص اقول اختلف
الناس فی انه هل یجوز التعبّد بالقیاس عقلاً ام لا فذهب الجمهور الی
جوازه العقلی وهو مذهب بعض الامامیة وذهب جماعة من المعتزلة
وطایفة من الامامیة والنظام الی المنع من ذلک عقلاً وقال
القفال من اصحاب الشافعی وابو الحسین البصری ان العقل یقتضی
وجوب التعبّد به واحتج المص بانه لا استبعاد فی العقل من جواز
ذلک فانه یمکن ان یقول الشارع وحرمت الخمر للاسکار وقسوا
علیه کل مشارک له فی الاسکار وجواز هذا من الشارع معلوم قطعاً
وایضاً لولم یجز لم یقع وسیأتی بطلان التالی واحتج المانعون

بوجوه

بوجوه احدها ان العمل بالقیاس یقتضی العمل بما لا یؤمن معه الخطاء
مع سلوک طریق یؤمن معه فیکون قبیحاً اما الاول فلان
القیاس دلیل ظنّی لا قطعی والظنّ لا یؤمن معه الخطأ واما
الثانی فلان من سلک طریقاً مخوفاً مع وجود طریق آمن عدّه
العقلا سفیهاً والجواب ان هذا الذی ذکرتموه لا تقتضی استحالة
التعبّد بالقیاس اقضی ما فی الباب انه یقبح لاشتماله علی جواز
المفسدة سلّمنا لکن هذا انّما یتمّ علی تقدیر ان لا یظنّ المکلّف
الصواب امّا اذا ظنّه فلا یمتنع الثانی انّ الامر قد ورد بالمنع من
العمل بالظنّ وذلک فی صور منها ان القاضی ربّما یغلب علی ظنّه
صدق الشاهد الواحد وقد امر بالمنع من العمل بقوله ومنها
ان العبید ربّما ظنّ القاضی صدق شهادتهم وقد امر بترک
العمل بها ومنها ان من اشتبهت علیه رضیعة فی عشر اجنبیات
احتلب بجمیع مع انّه قد یحصل الظنّ بواحدة منها والجواب ان
العمل بالظنّ قد امر به کما فی خبر الواحد وظاهر عمومات الکتاب
وقبول الشهادات وغیرها وانما منع من العمل فیما ذکرتموه من الصور

لادلة خاصة قال النظام اذا ثبت ورود الشرع بالفرق بين
المتماثلات كايجاب الغسل بالمنى دون البول وغسل بول الصبية
ونضح بول الصبي وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير والجلد
بنسبة الزنا دون نسبة الكفر والقتل بشاهدين دون الزنا وكعدتي
الموت والطلاق والجمع بين المختلفات كقتل الصيد عمداً او خطأ
والردة والزنا والقاتل والواطى فى الصوم والمظاهر فى الكفارة
استحال تعبده بالقياس ورد بان ذلك لا يمنع لجواز انتفاء
صلاحية ما توهم جامعاً او وجود المعارض فى الاصل او الفرع ولا
اشتراك المختلفات فى معنى جامع او لاختصاص كل بعلة لحكم خلافه
اقول هذا احد الوجوه الدالة على المنع من العمل بالقياس وهى
احتجاج النظام ووجهه ان شرعنا مبنى على افتراق المتماثلات واجتماع
المختلفات فى الاحكام ومتى كان كذلك امتنع القياس وبيان
الاول ظاهر اما الفرق بين المتماثلات فلان المنى والبول
متساويان ولجب الغسل فى الاول دون الثانى وبول الصبية
وبول الصبي متماثلان ويجب غسل الاول دون الثانى والسارق

للقليل والغاصب للكثير متساويان بل فعل الثانى اقبح ويجب القطع على
الاول دون الثانى ويجلد القاذف بالزنا ولا يجلد القاذف بالكفر ويقبل
فى القتل شاهدان ولا يقبل فى الزنا الا اربعة والموت والطلاق متساويان
فى الفرقة وتعتد فى الاول باربعة اشهر وعشرة ايام وفى الثانى ثلثة اشهر
واما الجمع بين المختلفات فكقتل الصيد عمداً وخطاء فى وجوب الكفارة
ومن ارتد وزنا وقتل يجب عليه القتل وهذه احكام مختلفة وكذلك من
ظاهر وجب عليه الكفارة ومن جامع فى نهار رمضان وجب عليه وهما
امران مختلفان واذا ثبت ذلك استحال التعبد بالقياس قطعاً والجواب
ان ما ذكرتموه من الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات لا
يقتضى المنع من الجواز لانه يجوز ان يكون ما ذكرتم من الجامع لا يكون
صالحاً للتعليل او انه وجد فى الاصل مانع او فى الفرع او ان المختلفات
قد اشتركت فى معنى جامع باعتباره تساوت فى الاحكام او نقول انها
انما اشتركت فى الاحكام لاختصاص كل واحدة من تلك الصور بعلة توجب
حكم المخالف الآخر لانه لا امتناع فى تعليل الحكم المتفق بالعلل المختلفة قال
قالوا يفضى الى الاختلاف فيرد لقوله تعالى ولو كان من عند غير الله ورد بالعمل

بالظواهر وبان المراد التناقض او ما يخلّ بالبلاغة فاما الاحكام فمقطوع
بالاختلاف فيها قالوا ان كان كلّ مجتهد مصيبًا فيكون الشئ ونقيضه حقًا ولا نقيضه
وان كان المصيب واحدًا فتصويب احد الظنّين مع الاستوا محال ورد
بالظواهر وبان النقيضين شرطهما الاتحاد وبان تصويب احد الظنّين لا
بعينه جايز قالوا ان كان القياس كالنفى الاصل فيستغنى عنه وان كان مخالفًا
فالظنّ لا يعارض اليقين وردّ بالظواهر فيجوز مخالفة النفى الاصلى بالظن
قالوا حكم الله يستلزم خبرًا عنه ويستحيل بغير التوقيف قلنا القياس نوع من
التوقيف قالوا يناقض عند تعارض علّتين وردّ بالظواهر وبانه ان كان
واحد ارجح فان تعذّر وقف على قول وتخيّر عند الشافعىّ واحمد وان تعدد
فواضح اقول هذه اوجه آخر دالّة على المنع من العمل بالقياس المتعبّد منها ان
به تفضى الى الاختلاف فيكون مردودًا اما الاول فظاهر فان كلّ واحد
من المجتهدين قد يستنبط علة يردّ الفرع الى الاصل مغاير للاصل الذى
يرد المجتهد الآخر اليه وعلة مغايرة للاولى واما الثانى فلقوله تعالى ولو كان
من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا والجواب ان هذا معارض بالظواهر
الدالّة على الاحكام مع انه قد يحصل فيها الاختلاف وايضًا فالمراد من عدم الا

خلاف

خلاف عدم التناقض او الاختلاف المخلّ بالبلاغة فاما اختلاف الا
حكام فانه حاصل قطعًا ومنها ان يقول اما ان يكون كلّ مجتهد مصيبا
واما ان يكون المصيب واحدًا لا غير فان كان الاول لزم كون القول
النقيضين حقًا على تقدير صيرورة كلّ واحدٍ من المجتهدين الى كلّ واحد
من طرفى النقيض وهذا محال وان كان الثانى لزم الترجيح من غير مرجح
لان كلّ واحد من المجتهدين يغلب على ظنه ان الحكم كذا بخلاف ظن صاحبه
مع قيام الامارة وهى القياس وهو ايضًا محال والجواب من ثلثة اوجه احدها
المعارضة بالظواهر التى وقع الاختلاف فيها كالعمومات وغيرها مما لا يفيد
اليقين فان المصيب فيها اما ان يكون واحدًا او لا ولا يلزم المحذور المذكور
وثانيها ان من شرط التناقض الاتحاد من كلّ وجه عدا السلب والا
يجاب وهذا الشرط مفقود ههنا فانه لا استحالة فى ان يكون الله تعالى
قد تعبّد كلّ واحد من المجتهدين بما ادّى اليه اجتهاده كالراكب فى
البحر اذا غلب على ظنه السلامة فانه يكون سايغًا له والآخر اذا غلب
على ظنه العطب فانه يكون حرامًا عليه وثالثها لم لا يجوز ان يكون المصيب
واحدًا لا بعينه ومنها ان القياس اما ان يكون على وفق النفى الاصلى

اویکون مخالفاً فان کان موافقاً فلا حاجة الیه وان کان مخالفاً امتنع
ان یکون معارضاً للنفی الاصلی لان النفی الاصلی اویکون مخالفاً
قطعی والقیاس ظنی والظن لا یعارض القطع والجواب المعارضة
بالظواهر الظنیة وبان رفع النفی الاصلی بالظنی جایز اتفاقاً ومنها
ان القیاس اذا حکم بالحکم المعین مسنداً الی القیاس فانه یکون مخبراً
عن الله تع والاخبار عن الله تع بدون التوقیف افتراء علیه وهو غیر سایغ
والجواب ان القیاس نوع من التوقیف ومنها اذا تعارض علتان متنافیتان
کعلة الطعم وعلة الکیل فی الربا فاما ان یستند الحکم الیهما وهو محال او لا
الی واحد وهو المطلوب او الی احدهما دون الاخری وهو ترجیح من
غیر مرجح والجواب المعارضة بالظواهر المتعارضة وایضاً فانه یعمل بالترجیح
فان تعذر توقف المجتهد الی ان یظهر له دلیل آخر مغایر للقیاسین او
یظهر له وجه الترجیح وعند الشافعی یتخیر فی العمل وان تعدد المجتهد ولا
اشکال فی انه لا یلزم التناقض لتعدد المجتهد وشرط التناقض الا
تحاد قال الموجب النص لا یفی بالاحکام فقضی العقل بالوجوب ورد
بان العمومات یجوز ان تفی مثل کل مسکر حرام اقول هذه حجة القایلین

بوجوب

تعارضت

بوجوب التعبد بالقیاس وهی ظاهرة والجواب عنها ما ذکره المص قال
فی مسئلة القایلون بالجواز قایلون بالوقوع الا داود وابنه والقاسانی
والنهروانی والاکثر بدلیل السمع والاکثر قطعیاً خلافاً لابی الحسین
لنا ثبت بالتواتر عن جمع کثیر من الصحابة العمل به عند عدم النص وان
کانت التفاصیل احاداً والعادة تقضی بان مثل ذلک لا یکون الا لقاطع
وایضاً یکرر وشاع ولم ینکر والعادة تقضی بان السکوت فی مثله وفاق
فمن ذلک رجوعهم الی ابی بکر فی قتل بنی حنیفة علی الزکوة ومن ذلک قول
بعض الانصار فی ام الاب ترکت التی لو کانت هی المیتة ورث الجمیع فشرّک
بینهما وتوریث عمر المبتوتة بالرای وقول علی ع لعمر لما شک فی قتل الجماعة
بالواحد ارأیت لو اشترک نفر فی سرقة ومن ذلک الحاق بعضهم الجد بالاخ
وبعضهم بالاب وذلک کثیر اقول القایلون بجواز التعبد بالقیاس اختلفوا
فی الوقوع فذهب الجمهور منهم الی انه واقع وهو مذهب ابن الجنید من الشیعة
وذهب الاخرون الی المنع واختلف القایلون بالوقوع فذهب الجمهور
الی ان الدلیل الدال علی الوقوع انما هو السمع وذهب آخرون الی انه
العقل واختلف القایلون بالدلیل السمعی فذهب الجمیع الی انه قطعی وذهب

البصري الى انه ظني واحتج المصـ على الوقوع بوجوه احدها التواتر المنقول
عن الصحابة في العمل به عند عدم النص وان كانت التفاصيل المنقولة عن
كل واحد واحد احادا والعادة تقضي بان مثل هذا الاجماع في مثل هذه
الوقايع لا يكون الا بدليل قطعي وثانيها تكرر وشاع بين الصحابة العمل
بالقياس من غير نكير والعادة قاضية بان السكوت في مثله دليل على الوفاق
فمن ذلك رجوع الصحابة الى اجتهاد ابي بكر في اخذ الزكوة من بني حنيفة
وقتالهم على ذلك لقياسهم خليفة رسول الله صـ على رسول الله في اخذ الزكوة
بواسطة اخذها للفقرا ومن ذلك ان ابابكر ورث ام الام ولم يورث
ام الاب فقال له بعض الانصار لقد ورثت امراة من ميت لو كانت هي
الميتة لم يرثها وتركت امراة لو كانت هي الميتة ورث جميع ما تركت فرجع
عن قوله وشرك بينهما في السدس ومن ذلك ان عمر ورث المبتوتة
بالراي ومن ذلك ان عمر كان يشك في قود القتيل الذي اشترك في قتله
سبعة فقال له علي ع ارايت لو ان نفرا اشتركوا في سرقة اكنت تقطعهم
قال نعم قال فكذلك هنا وهذا قياس للقتل على السرقة ومن ذلك اختلافهم
في الجد فالحقه بعضهم بالاب وبعضهم بالاخ الى غير ذلك من الوقايع الدالة

على اختلافهم ورجوعهم الى الراي والاجتهاد قال فان قيل اخبار آحاد
في قطعي سلمنا لكن يجوز ان يكون عملهم لغيرها سلمنا لكنهم بعض الصحابة
سلمنا ان ذلك من غير نكير دليل لا نسلم نفي الانكار سلمنا لكنه لا يدل
على الموافقة سلمنا لكنها اقيسة مخصوصة والجواب عن الاول انها تواترت
في المعنى كشجاعة علي ع وعن الثاني القطع من سياقها بان العمل بها وعن الثالث
شياعه وتكرره قاطع عادة بالموافقة وعن الرابع ان العادة تقضي بنقل
مثله وعن الخامس ما سبق في المقدمة الثالث وعن السادس القطع بان العمل
لظهورها لا لخصوصها كالظواهر اقول هذه اعتراضات واردة على الحجج المتقدمة
مع الجواب عنها وهي ستة الاول ان هذه اخبار آحاد فلا يكون حجة في
هذا الباب لانه قطعي والثاني لا نسلم ان الصحابة انما عملوا في تلك الوقايع
بالقياس ولم لا يجوز ان يكون قد عملوا بظواهر النصوص الثالث ان هولاء
الذين نقلتم عنهم آحاد من الصحابة ليس بجميع وعمل البعض لا يكون حجة الرابع
لا نسلم ان البعض الآخر لم ينكر عليهم العمل بالقياس فانه روي عن ابي
بكر انه قال اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي وعن
عمر انه قال اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء الذين اعيتهم الاحاديث ان

ان يحفظوها فقالوا بالرای فضلّوا واضلّوا وعن علی ع انه قال لو كان
الدّين يوجد بالقياس لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره
وعن ابن عباس ع انه قال لو كان الله تعالى قال لنبيه ص وان احكم بينهم
بما انزل الله ولم يقل بما رأيت ولو جعل لاحدكم ان يحكم برايه لجعل ذلك
لرسول الله ص وقال اياكم والمقائيس فانما عبدت الشمس والقمر بالمقائيس
والاحاديث المنقولة فی ذلك اكثر من ان يحصى الخامس لا نسلم ان عدم
الانكار يدلّ على الموافقة فانه قد يكون لامور منها ان الساكت يجوز ان
يكون قد انكر قبل ذلك ومنها انه يجوز ان يكون ترك الانكار اعتمادا
على غيره فيه ومنها انه يجوز ان يكون فی مهلة النظر ومنها يجوز ان يكون
خايفا ومنها يجوز ان يكون قد اقدم على المعصية لكونها من الصغاير السادس
ان هذه الاقيسة المنقولة اقيسة خاصة فيجوز ان يكون قد اقترن معها
دليل او قراين اوجبت المصير اليها وتلك القراين مجهولة لنا العمل بالقياس
لكون القياس الخاص مجهولا عندنا والجواب عن الاول ان هذه وان
كانت اخبار احاد الا انها متواترة المعنى كشجاعة علی ع وللمانع ان يمنع
ذلك وعن الثانی بان تلك الوقايع علم من سياقها انها انما عمل فيها بالقياس

والاجتهاد

والاجتهاد وللمانع ان يمنع ذلك وعن الثانی بان تلك الوقايع علم من سياقها
انها متواترة المعنى كشجاعة علی ع وللمانع ايضا وان سلم فی واقعة فليس
بحجة وعن الثالث انه وان عمل به بعض الصحابة الا انه قد شاع ذلك
وتكرر من غير انكار وذلك معلوم منه الاتفاق عادة وللمانع ان يمنع
ايضا والانكار قد وجد وعن الرابع ان الانكار لو كان ثابتا لنقل فان
العادة تقضی بنقل مثل هذا الاصل العظيم وللمانع ان يمنع الملازمة
فانه قد وقعت وقايع فی زمان رسول الله ص اشهر من ذلك ولم ينقل
كالاقامة ولو سلم وجوب النقل فقد نقل والدليل عليه ما ذكرناه من
الاحاديث الدالة على الانكار وغيرها وعن الخامس ان شياع العمل
من بعض وتكرره مرة بعد اخرى من غير انكار دالّ على الموافقة
وللمانع ان يمنع ذلك للوجوه التی ذكرناها اولا ولو سلم فالانكار قد
ثبت وعن السادس انا نقطع بان العمل انما كان بمجرد كونها اقيسة
لا لخصوصيات تلك الاقيسة كالظواهر وللمانع ان يمنع ذلك فان القطع
بذلك جهالة لعدم ما يوجبه قال واستدل بما تواتر معناه من ذكر العلل
منبها عليها مثل ارأيت لو كان على ابيك دين اسقض الرطب اذا يبس

بالتيئ واستدل بالحاق كل زان بماعز ورد بان ذلك كقوله حكمى
على الواحد او للاجماع واستدل بمثل فاعتبروا وهو ظاهر فى الاتعاظ
او فى الامور العقلية مع ان صيغة افعل محتمل واستدل بحديث معاذ
وغايته الظن ه اقول هذه استدلالات آخر استدل بها القائلون
بوقوع العمل بالقياس اعترض عليها المصنف منها انه قد نقلت نقلا متواترا
يعنى ان الرسول صلعم كان يذكر العلل ليبتنى عليه الاحكام وذلك هو
القياس كقوله صلعم ارأيت لو كان على ابيك دين الحق دين الله بدين
الآدمى فى وجوب القضاء ذلك عين القياس وقوله أرايت لو تمضمضت
بماء ثم مججته وقوله اينقص الرطب اذا جف والجواب ان هذا ليس
بظاهر فى الاستدلال على العمل بالقياس لان هذه الاخبار ليست متواترة
فلا يكون معقوله وعند ابى حنيفة فيما يعم به البلوى وبعضها مرسل فلا
تقبل عند الشافعى والفرق فالاخبار الدالة على التعليل لا يدل على الحاق
غيرها بها اذ هو نفس النزاع ومنها ان الزنا موجبه للجلد بالآية ورجم
النبى صلعم ماعزا واجمع الصحابة على ان كل زان يرجم لاجل ذلك وهذا
اجماع على العمل بالقياس والجواب لا نسلم ان رجم غير ماعز انما كان لاجل

رجم

معنى مشترك بينه وبين ماعز وهو الزنا بل الرجم انما ثبت بعموم قوله صلعم
حكمى على الواحد حكمى على الجماعة او نقول انما استفدنا وجوب الرجم
على كل زان بالاجماع ومنها قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار وجه
الاستدلال منه انه تعالى امر بالاعتبار الذى هو المجاوزة والقياس
عبور من حكم الاصل الى حكم الفرع فيكون مامورا به والجواب ان هذا
ظاهر فى الاتعاظ لان سياق الآية يدل على ذلك او نقول انه
ظاهر فى الامور العقلية لا فى الاقيسة الشرعية على انا نقول ان
صيغة افعل محتمله للامر وغيره وعلى تقدير ارادة الامر قد يراد
مع الوجوب وغيره وعلى تقدير ارادة الوجوب ليست دالة على عموم
كل اعتبار والامر بالماهية الكلية يكفى فى الامتثال الاتيان بواحد
من جزئياتها ومنها ان رسول الله صلعم لما انفذ معاذا الى اليمن قال
له بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال
فان لم تجد قال اجتهد راى فصوبه الرسول صلعم والجواب ان هذا خبر
واحد لا يفيد القطع ولو سلم فلا نسلم ان الاجتهاد المذكور ههنا
المراد به القياس بل هو استفراغ الجهد فى استنباط الاحكام من

النصوص العامة قال مسئلة النص على العلة لا يكفي في التعدي دون التعبد
بالقياس وقال احمد والقاساني وابو بكر الرازي والكرخي يكفي وقال البصري يكفي
في علة التحريم لا غيرها لنا القطع بان من قال اعتقت غانما لحسن خلقه لا
تقتضي عتق غيره من حسن الخلق قالوا حرمت الخمر لاسكاره مثل حرمت كل مسكر
ورد بانه لو كان مثله عتق من تقدم قالوا لم يعتق لانه غير صريح والحق للادمي
قلنا يعتق بالصريح وبالظاهر قالوا لو قال الاب لا ياكل هذا لانه مسموم فهم
عرفا المنع من كل مسموم قلنا القرينة شفقة الاب بخلاف الاحكام فانه قد
تخص لامر لا يدركه قالوا لو لم يكن للتعميم لعري عن الفائدة واجيب
بتعقل المعنى فيه ولا يكون التعميم الا بدليل قالوا لو قال الاسكار علة
التحريم لعم فكذلك ههنا قلنا حكم بالعلة على كل اسكار فالخمر والنبيذ سواء
البصري من ترك اكل شيء لاذاه دل على تركه كل موذ بخلاف من تصدق
على فقير قلنا ان سلم فللقرينة المتاذي بخلاف الاحكام اقول اختلف الناس
في ان الشارع اذا نص على علة حكم هل يكفي ذلك في التعدي من الاصل المنصوص
عليه الى كل ما شاركه في تلك العلة دون التعبد بالقياس ام لا فذهب احمد بن
حنبل والقاساني وابو بكر الرازي وابو الحسن الكرخي والنظام الى ان

ذلك

ذلك يكفي وقال ابو اسحق الاسفرايني واكثر الشافعية وجماعة من معتزلة
بغداد كجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب وجماعة من اهل الظاهر الى انه
لا يكفي وقال ابو عبد الله البصري ان كانت العلة المنصوص عليها علة
للتحريم وترك الفعل كان التنصيص عليها كافيا والا فلا واحتج المص على
انه لا يكفي بانا نعلم قطعا ان من قال اعتقت غانما لحسن خلقه لا تقتضي
ذلك كل من كان له من العبيد المشاركين له في حسن خلقه ولو كان التنصيص
على العلة كافيا لوجب العتق كما لو قال اعتقت كل حسن الخلق واحتج المخالف
بوجوه احدها ان قول القائل حرمت الخمر لاسكاره يتنزل منزلة قوله
حرمت كل مسكر وكما ان الثاني متعد في كل صورة وجد فيها الاسكار فكذلك
الاول والجواب المنع من المساواة والا لوجب عتق من ذكرناه اولا
قالوا انما لم يعتق كل حسن الخلق لانه غير ظاهر في العتق والحق للادمي في
وحقوق الناس مضيقة لا يكفي فيها الا القطع قلنا لو كانا على التسوية لكان
ظاهرا في العتق وان لم يكن صريحا والعتق يحصل بالنص والظاهر الثا
لو قال الاب لولده لا ياكل هذا الطعام فانه مسموم كان ذلك نهيا عن
كل مسموم والجواب ان ههنا قرينة فهم منها المنع من كل مسموم وهي شفقة

الاب على ولده بخلاف الاحكام التى لا اطلاع على الحكمة فيها فقد
يختص قومًا دون قوم وصورة دون صورة لامور خفية الثالث لو لم يكن
التنصيص على العلة كافيا فى المتعدية لكان غير مفيد والجواب المنع من
قال
الملازمة والفائدة وهى المعرفة بالحكمة التى لاجلها شرع الحكم الرابع لو
الاسكار علة التحريم لوجب العموم فكذلك ههنا والجواب ان التنصيص على
العلة فى هذه الصورة لا يقتضى اصالة الخمر وفرعية النبيذ بل هما سوآ
فى العلة بخلاف ما ذكرنا احتج ابو عبد الله بان من ترك شيئًا لكونه مؤذيا
كان كافيا فى معرفتنا بترك كل مؤذ بخلاف من اعطى فقير الفقره فانه لا يدل
ذلك على اعطائه لكل فقير والجواب لو سلمنا ذلك لكان الفرق ظاهرًا فان
الاذى يجتنب عنه عند كل عاقل فتركه نوع منه يستلزم بترك كل انواعه
بخلاف الاحكام الخفية قال مسئلة القياس تجرى فى الحدود والكفارات
خلافًا للحنفية لنا ان الدليل غير مختص وقد حد فى الخمر بالقياس وايضًا الحكم
للظن وهو حاصل كغيره قالوا فيه تقدير لا يعقل كاعداد الركعات قلنا
اذا فهمت للعلة وجب كالقتل بالمثقل وقطع النباش قالوا ادرؤا الحدود
قد ثبت
بالشبهات ورد بخبر الواحد والشهادة اقول اختلف القائلون بالقياس

الشافعية

الشافعية والحنابلة وغيرهم الى انه يجوز العمل بالقياس فى الحدود والكفارات
وجوب
خلافًا للحنفية واستدل المص على الجواز بان الدليل الذى استدل للمنابه على
العمل بالقياس غير خاص بحكم دون حكم بل هو عام وايضًا رجعوا الى الحكم على ع
فى حد شارب الخمر بقوله انه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى
افترى فحدوه حد المفترى قاس الشارب على القاذف بجامع الافترآ
ولم ينكر عليه فكان اجماعًا وايضًا الحكم انما هو للظن وهو حاصل فى الحدود
والكفارات فيكون حجة كغيره احتجوا بان الحدود والكفارات من باب
التقديرات التى لا يعقل المعنى الموجب لتقديرها كاعداد الركعات
فلا يجوز اثباتها بالقياس لان القياس فرع تعقل علة الحكم والجواب التقدير
ان العلة قد فهمت كالقتل بالمثقل قياسًا على القتل بالمحدد وكقياس النباش
لا
على السارق فى القطع قالوا قال ادرؤا الحدود بالشبهات والقياس
يفيد القطع والجواب المعارضة لخبر الواحد والشهادة فان الحدود تثبت
ن
بهما اجماعًا قال مسئلة لا يصح القياس فى الاسباب لنا انه مرسل لا
العرض مغاير الوصفين فلا اصل لوصف الفرع وايضًا علة الاصل منتفية
بصحتها
عن الفرع فلا جامع وايضًا ان كان الجامع بين الوصفين حكمه على القول

اوضابطاً لها اتحد السبب والحكم وان لم يكن جامعًا ففاسد قالوا اثبت المثقل
على الحدد واللواط على الزنا قلنا ليس محل النزاع لانه سبب واحد ثبت
لهما بعلة واحدة وهو القتل العمد العدوان وايلاج فرج في فرج اقول ذهب
جماعة من الشافعية الى جواز القياس في الاسباب مثاله اثبات كون اللواط
سببًا للحد بالقياس على الزنا ومنع من ذلك جماعة من الحنفية واليه ذهب
المصـ واحتج المانعون بوجوه الاول ان القياس في الاسباب قياس
مرسل فلا يكون مقبولاً لما مر لان وصف الفرع وهو سببية اللواط مرسل
لان الفرض تغاير الوصفين اعنى وصف الاصل والفرع وهما سببية اللواط
والزنا واذا تغايرا فلا اصل لوصف الفرع تشهد باعتباره لان الوصف
الذى تشهد باعتبار اصله هو وصف الاصل اعنى سببية الزنا وهو مغاير
وصف الفرع واذ لا اصل تشهد باعتباره يكون مرسلاً الثانى ان علة
الاصل منتفية عن الفرع فلا جامع بينهما لان علة الاصل هى حفظ النسب
بسببية الزنا وهى منتفية عن اللواط الثالث الجامع بين الوصفين اما
ان يكون حكمة منضبطة على القول بصحة التعليل بها او وصفًا ضابطاً لها
على القول بالمنع وعلى كلا التقديرين يكون السبب والحكم متحدين يغنى كونهما

معلولى الحكم

معلولى الحكمة لان الحكمة التى بها يكون الوصف سببًا هى الحكمة التى لاجلها
يكون الحكم المرتب على الوصف ثابتًا فيكون الحكمة مستقلة باثبات الحكم
ولا حاجة الى الوصف هذا ان كان الجامع ضابطًا لها اتحد السبب والحكم
ايضًا لكن فى كونهما معلولى الضابط لان الضابط الذى يكون به الوصف
سببًا هو الضابط الذى يكون لاجله الحكم المرتب على الوصف ثابتًا وعند كون
الجامع بينهما ضابطًا لها يتحد ضابط السبب والحكم واستقل باثبات الحكم
المرتب على الوصف من غير احتياج الى توسيط الوصف وان لم يكن بين
الوصف جامع فسد القياس وهذه الوجوه ضعيفة لا يخفى وجه ضعفها واحتج
المجوزون بانه قد ثبت وجوب القصاص بالمثقل قياسًا على وجوب القصاص
بالمحدد فكون المحدد اصلا للمثقل هو القياس فى السببية وكذلك ثبت
كون اللواط موجبًا للحد بالقياس على الزنا والجواب ليس هذا محل النزاع
لان السبب فى الحد ليس هو الزنا لخصوصيته وانما هو ايلاج الفرج فى الفرج
المحرم وكذلك المحدد ليس سببًا لخصوصيته بل لكونه قتلا عمدًا عدوانًا فالسبب
واحد ولا اعتبار بالجزئيات قال مسئلة لا يجرى القياس فى جميع الاحكام
لانه ثبت ما لا يعقل معناه كالدية والقياس فرع المعنى وايضًا قد تبين امتناع

في الاسباب والشروط قالوا متماثلة فيجب تساويهما في الجواز قلنا قد يمتنع
او يجوز في بعض النوع لامر يخالف المشترك بينهما اقول اختلفوا في انه هل
يجري القياس في جميع الاحكام ام لا فذهب جماعة الى ذلك ونفاه آخرون
واحتج المصوبات من الاحكام ما لا تعقل معناه كضرب الدية على العاقلة
واذا لم تعقل المعنى استحال القياس فيه وايضاً فانا قد بينا ان الاسباب
والشروط لا يصح القياس فيها وهي من جملة الاحكام قالوا الاحكام
متساوية من حيث انها داخلة تحت الحكم الشرعي فيجب تساويها في
جواز القياس عليها قلنا قد يمتنع في البعض او يجوز في البعض لامر
يخالف المشترك بينها وهو مطلق الحكم فانها قد اشتركت في الحكم وامتازت
بخصوصياتها فامكن استناد المنع او الجواز الى الخصوصيات قال
الاعتراضات راجعة الى منع او معارضة والا لم يسمع وهي خمسة وعشرون
الاستفسار وهو طلب معنى اللفظ لاجمال او غرابة وبيانه على المعترض
بصحته على متعدد ولا يكلف بيان التساوي لعسره ولو قال التفاوت
يستدعي ترجيحاً بامر والاصل عدمه لكان جيداً وجوابه بظهوره
في مقصوده بالنقل او بالعرف او بقراين معه او بتفسيره واذا قال يلزم

ظهوره

ظهوره في احدهما دفعاً للاجمال او قال يلزم ظهوره فيما قصدت
لانه غير ظاهر في الآخر اتفاقاً فقد صوّبه بعضهم واما تفسيره بما لا يحتمل
لغةً فمن جنس اللعب اقول لما فرغ من القياس واقسامه شرع في
الاعتراضات الواردة عليه مع وجه الانفصال عنها وهي الطرايق
التي يستعملها الجدليون وهي باسرها ترجع الى منع في المقدمات
او معارضة في الحكم وهي خمسة وعشرون نوعاً النوع الاول الاستفسار
وهو طلب معنى اللفظ المذكور وهو لا يحسن الا اذا كان اللفظ مجملاً
بين معان مترددة بينها او كان غريباً لا يظهر دلالته فان اللفظ لو كان
ظاهراً لكان المستفسر عنه لاغياً معانداً واذا كان شرط سماع هذا
الاعتراض اجمال اللفظ او غرابته وجب على المعترض بيان ذلك ليصح
به اعتراضه بان يقول اللفظ قد صح استعماله في معان متعددة فيكون
مجملاً ولا يجب عليه ان يبين تساوي استعماله في تلك المعاني لكونه عسراً
اذ لا وجه يتبين به التساوي الا وللمستدل ان يقول لم قلت انه لا تفاوت
بينهما من وجه آخر ولو استند في التساوي الى الطريق الاجمالي وهو
التفاوت يستدعي ترجيحاً والاصل عدمه لكان مسموعاً وللمستدل في الجواب

عن هذا السؤال طريقان تفصيلي واجمالي اما التفصيلي فان يقول اللفظ
ظاهر فيما قصدته بالنقل عن اهل اللغة او بالعرف او بالقراين
الموجودة معه او بتفسيره ان عجز عن ذلك او باشتهاره ان ادعى
الغرابة واما الاجمالي فان يقول اللفظ ظاهر في احدهما والا لزم
الاجمال واذا كان ظاهرا فيما قصدت للاتفاق على عدم ظهوره
فيما سواه او نقول يلزم ظهوره فيما قصدت لانه غير ظاهر في المعنى الآخر
اتفاقا وهذا الطريق الاخير صوبه بعضهم وهو طريق حسن اما اذا فسر
المستدل اللفظ بما لا يحتمله لغة فانه يكون من جنس اللعب قال فساد
الاعتبار وهو مخالفة القياس للنص وجوابه الطعن او منع الظهور
او التاويل او القول بالموجب او المعارضة بمثله فيسلم القياس او تبين
ترجيحه على النص بما تقدم مثل ذبح من اهله في محله كذبح ناسي التسمية
فيورد ولا تأكلوا فيقول ماؤول بذبح عبدة الاوثان بدليل ذكر الله
على قلب المؤمن سمى او لم يسم او بترجيحه لكونه مقيسا على الناسي
المخصص باتفاق فان ابدى فارقا فهو من المعارضة اقول هذا
وهي
هو النوع الثاني من الاعتراضات وهو الملقب بفساد الاعتبار

مخالفة

مخالفة القياس للنص ومعناه ان ما ذكرته من القياس لا يمكن اعتباره
في بناء الحكم عليه لمخالفة النص وجوابه اما بالطعن في سند النص ان
امكن او منع الظهور اي منع كون النص ظاهرا في مقصود القايل او
التاويل او القول بالموجب وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع
وهو على اقسام ياتي منها ان يحذف عن الدليل صغرى غير مشهورة
او المعارضة بنص آخر مثله فيسلم القياس الاول او تبيين ترجيحه
على النص بما تقدم مثاله قول الشافعي في مسئلة تارك التسمية
ذبح من اهله في محله كناسي التسمية فيورد ولا تأكلوا مما لم يذكر
اسم الله عليه فيقول المستدل هذا ماؤول بذبح الكفار فيحل بدليل
جرى ذكر الله على قلب المؤمن وان لم يسم او بترجيحه يعني ماؤول بترجيح
المستدل المقيس وهو ذبح المتذكر اولى ومثال الجواب بالقول بالموجب
ان اعتراض المعترض انما يتم بان يقول هذا ذبح لم يذكر اسم الله
عليه وما لم يذكر اسم الله لا يحل للآية فلو لم يذكر المعترض الصغرى لم
يسلم المستدل الآية وينازع في حصول المقصود فان ابدى المعترض
فارقا بين الاصل والفرع كان ذلك سوالا آخر وهو من قبيل المعارضة

فى الاصل او فى الفرع لا من فساد الاعتبار وسياتى البحث فيه قال

فساد الوضع وهو كون الجامع ثبت اعتباره بنص او اجماع فى

الحكم مثل مسح فيسن فيه التكرار كالاستطابة فيرد ان المسح معتبر فى

كراهة التكرار على الخف وجوابه بيان المانع لتعرضه للتلف وهى

نقض الا انه ثبت النقيض فان ذكره باصله فهو القلب فان بين

مناسبة للنقيض من غير اصل من الوجه المدعى فهو القدح فى المنا

ومن غيره لا يقدح اذ قد يكون للوصف جهتان ككون المحل مشتهى

يناسب الاباحة لازاحة الخاطر والتحريم لقطع الجماع النفس اقول

هذا هو النوع الثالث من الاعتراضات ويلقب بفساد الوضع وهو

الجامع قد ثبت اعتباره بنص او اجماع فى نقيض الحكم مثل ما نقول

الشافعى فى اثبات كون تكرار المسح على الراس سنة مسح فيسن فيه التكرار

كالاستطابة وهى تكرار الغسل اعنى الزيادة على الفروض فى غسل الوجه

وغيره بجامع كونهما مسحا لاستلزام الغسل المسح فيقول المعترض المسح

بالنص فى كراهة التكرار على الخف فالمسح الذى جعله المستدل علة

اثبت المعترض مناسبة لنقيض الحكم وجوابه بيان المانع فى الصورة

التى ذكرها المعترض كتعرضه للتلف وهذا السؤال فى الحقيقة نقض

لوجود المدعى عليه مع تخلف الحكم عنه فى صورة الخف لا انه نقض

خاص غير انه ان ثبت النقيض الحكم من غير اصله فاما ان تبين ذلك

من الوجه الذى ادعى المستدل مناسبة للحكم واما ان يكون من

غيره فان كان الاول لزم منه ان يكون وصف المستدل غير مناسب

لحكمه ضرورة كون الوصف الواحد لا مناسب الحكم ونقيضه ويرجع

هذا الاعتراض الى القدح فى المناسبة وعدم التاثير لا انه سؤال

آخر وان كان الثانى لم يقدح فى استدلال المستدل فانه لا

استبعاد فى كون الوصف الواحد ذا جهتين يناسب الاباحة

باحديهما والتحريم بالاخرى ككون المحل مشتهى فانه يناسب الاباحة

لازاحة الخاطر والتحريم لقطع الجماع النفس قال منع حكم الاصل و الصحيح

ليس قطعا للمستدل بمجرده لانه كمنع مقدمة كمنع العلة والعلية وجودها

فيثبتها باتفاق وقيل مقطع لانتقاله واختار الغزالى اتباع عرف

المكان وقال الشيرازى لا يسمع فلا يلزمه دلالة عليه وهو بعيد

اذ لا يقوم الحجة على خصمه مع منع اصله والمختار لا يسقط المعترض

بمجرد الدلالة بل له ان يعترض اذ لا يلزم من صورة دليل صحته
قالوا خارج عن المقصود الاصلي قلنا ليس بخارج النوع الاول هذا النوع
الرابع من الاعتراضات ويسمى منع حكم الاصل مثاله قول الشافعي
في ازالة النجاسة بالخل مايع لا يرفع الحدث فلا يزيل حكم النجاسة
كالدهن فيقول الحنفي لا اسلم الحكم في الاصل فان الدهن عندي
مزيل لحكم النجاسة وقد اختلف الناس في انقطاع المستدل بوجه
منع حكم الاصل عليه فقال قوم انه ينقطع لان المستدل انما انتصب كلامه
للاستدلال على حكم الفرع لا على حكم الاصل فاذا منع المعترض حكم
الاصل فاما ان يشرع في الاستدلال عليه اولا والاول يكون تركا
لما هو بصدده من الدلالة على الفرع وعدول عنه الى الاستدلال
على صورة اخرى وهذا هو الانقطاع والثاني يلزم منه ان لا يتم
مقصوده وهو الحكم في الفرع وهو انقطاع ايضا وذهب آخرون الى
انه ليس انقطاعا بمجرده واليه ذهب المص قالوا ان المستدل انما
تصدى للاستدلال على حكم الفرع والمحاول له على تقريره وتمشيته وبا
لدلالة على حكم الاصل يحصل هذا المقصود لا انه تارك لما شرع فيه

اولا فان الحكم في الفرع يتوقف على وجود العلة في الاصل وعلى اثبات
عليتها وعلى وجودها في الفرع ويتوقف ايضا على وجود حكم الاصل
فهو احد اركان القياس ومقدماته فالمنع فيه كمنع بعض مقدماته
واتفق الجدليون على سماع المنع في وجود العلة وعليه العلة
ووجودها في الفرع وصحة الاستدلال عليها ولا يعد المستدل منقطعا
فكذلك في حكم الاصل لكونه احد المقدمات التي يتوقف القياس
عليها والغزالي اختار وجوب اتباع عرف المكان الذي هو فيه ومصطلح
اهله وقال ابو اسحق الشيرازي هذا المنع لا يسمع المستدل بل يقول
انما قست على اصلي فلا يجب الدلالة عليه وهذا بعيد فان الحجة ان قصد
المستدل اثباتها لنفسه فلا وجه للمناظرة وان قصد اثباتها على الخصم
فلا يستقيم اذ لا تقوم على الخصم مع منع الاصل واذا استدل المستدل
على موقع المنع كما لو دل على حكم الاصل في هذا المثال فقد اختلفوا
فالمحققون قالوا ان المعترض لا يعد منقطعا بمجرد الاستدلال
ولا يمنع من المنع لانه لا يلزم من وجود صورة الدليل صحته وذهب
آخرون الى انقطاعه لتبين فساد المنع ويمنع من الاعتراض على دليل

المستدل لافضائه الى التطويل فى غير المقصود الاصلى اعنى ثبوت الحكم فى الفرع والحق انه ليس خروجًا عن المقصود لان حكم الاصل احد المقدمات التى تبنى عليها المقصود الاصلى **قال** التقسيم وهو كون اللفظ مترددًا بين امرين احدهما ممنوع والمختار وروده مثاله فى الصحيح الحاضر وجد السبب تعذر الماء فساغ التيمم فيقول السبب تعذر الماء او تعذر الماء فى السفر او المرض الاول ممنوع وحاصله منع ما ادّعاه ولكنه بعد تقسيم واما نحو قوله فى الملتجئ وجد سبب استيفاء القصاص فيجب متى مع مانع الالتجاء الى الحرم او عدمه فحاصله طلب نفى المانع ولا يلزم **اقول** هذا الاعتراض الخامس وهو التقسيم وهو فى عرف الفقهاء عبارة عن ترديد اللفظ بين احتمالين احدهما ممنوع والآخر مسلم مثاله قولهم فى تيمم الصحيح الحاضر وجد السبب يعنى سبب التيمم بسبب تعذر الماء فساغ التيمم فيقول المعترض السبب تعذر الماء مطلقًا او تعذر الماء فى السفر او المرض الاول ممنوع وحاصل هذا السؤال ترجع الى منع وجود العلة فى الاصل ولكنه سمى تقسيمًا لانه بعد تقسيم وهو ظاهر ولو ذكر المعترض احتمالين

لادلالة

لادلالة اللفظ المستدل عليهما واورد الاعتراض عليهما كما لو قال المستدل فى مسئلة الملتجئ الى الحرم وجد سبب استيفاء القصاص وهو القتل العمد العدوان فيجب استيفاؤه فيقول المعترض متى يجب اذا وجد المانع او اذا لم يوجد الاول ممنوع والثانى مسلم ولكن لم قلت انه لم يوجد المانع وهو الحرم فان هذا غير مسموع لان حاصله ترجع الى طلب نفى المانع ولا يجب على المستدل ذلك **قال** منع وجود المدعى علة فى الاصل مثل حيوان يغسل من ولوغه سبعًا فلا يطهر بالدباغ كالخنزير فيقول المعترض فمنع وجوابه باثباته بدليله من عقل او حس او شرع **اقول** هذا هو النوع السادس من الاعتراضات وهو منع وجود العلة فى الاصل مثاله قول الشافعى فى مسئلة جلد الكلب حيوان يغسل الاناء من ولوغه سبعًا فلا يطهر جلده بالدباغ كالخنزير فيقول المعترض لا نسلم وجوب غسل الاناء من ولوغ الخنزير سبعًا وجوابه بذكر ما يدل على وجوده من العقل او الحس او الشرع على حسب حال الوصف مسئلة **قال** منع كونه علة وهو من اعظم الاسولة لعمومه وتشعب مسالكه والمختار قبوله والا لادى الى اللعب فى التمسك بكل طرد قالوا القياس

رد فرع الى اصل لجامع وقد حصل قلنا بجامع مظنون صحته قالوا عجز المعترض عن
دليل صحته فلا يسمع المنع قلنا يلزم ان يصح كل صورة دليل بعجز المعترض
وجوابه باثباته باحد مسالكه فرد على كل منها ما هو شرط فعلى ظاهر الكتاب
الاجمال والتاويل والمعارضة والقول بالموجب وعلى السنة ذلك
والطعن بانه مرسل او موقوف وفي راويه بضعفه او قول شيخه لم يروه
عني وعلى تخريج المناط ما ياتي وما تقدم اقول هذا النوع السابع من
انواع الاعتراضات وهو منع كون الوصف علة وهو اعظم الاسولة الواردة
على القياس لعمومه وروده على كل ما يدعي كونه علة واتساع طرق
اثباته وتشعب مسالكه وقد اختلفوا في قبوله فذهب المصر الى قبوله لان
الحكم في الفرع لا يثبت بمجرد ثبوت الحكم في الاصل بل لا بد من جامع وذلك
الجامع لا بد وان يكون باعثا على الحكم على ما تقدم والوصف الطردي
لا يصلح ان يكون باعثا فيمتنع التمسك به في القياس فلو لم يسمع منع
تاثير الوصف والمطالبة بتاثيره لزم ذلك التمسك بالاوصاف
الطردية كالطول والقصر وذلك ظاهر الفساد احتج من منع من
سماعه بان القياس عبارة عن رد فرع الى اصل لجامع بينهما وقد

اتى بالقياس على هذه الصورة فيكون قد اتى بالحجة والجواب
ان طلق الجامع ليس بكاف بل الجامع الذي يظن كونه حجة قالوا
عجز المعترض عن الاعتراض على الوصف المذكور دليل صحته كالمعجزة
فلا يسمع المنع لان المنع من الصحة مع وجود دليلها لا يكون مسموعا
والجواب يلزم ان يكون كل دليل عجز فيه عن الاعتراض صحيحا وليس
كذلك وجواب هذا السؤال باثباته اي باثبات كونه علة باحد الطرق
التي بيناها ويرد على كل واحد من تلك الطرق ما هو شرط في دلالتها
على كون الوصف علة فلو استدل على العلية بظاهر الكتاب اورد عليه
المعترض كونه مجملا بين معان او ما قلنا او عارضه بمثله او قال بموجبه
بان قال او سلمنا دلالة الظاهر الذي ذكرت ولكنه ليس بمحل النزاع
وان استدل بالسنة اورد عليه هذه مع اسولة اخرى كالطعن
في الحديث بكونه مرسلا او موقوفا او في راويه بضعفه او قول الشيخ الراوي
بانه لم يروه عني وان استدل بتخريج المناط وهو تعيين العلة بمجرد
ابداء المناسبة من ذات الوصف لا بنص ولا بغيره ورد عليه ما مضى
في المسلك الرابع من مسالك العلة وهو ما ياتي في الاعتراض التاسع

عدم التاثير وقسم اربعة اقسام عدم التاثير في الوصف مثاله صلوة
لا تقصر فلا تقدم كالمغرب لان عدم القصر في نفي التقديم طردي فيرجع
الى سوال المطالبة الثاني عدم التاثير في الاصل مثاله في بيع الغايب بيع
غير مرئي فلا يصح كالطير في الهوا فان العجز عن التسليم مستقل وحاصله معارضة
في الاصل الثالث عدم التاثير في الحكم مثاله في المرتدين مشركون اتلفوا
مالا في الحرب فلا ضمان كالحربي ودار الحرب عندهم طردي فيرجع الى الاول
الرابع عدم التاثير في الفرع مثاله زوجت نفسها من غير كفو وحاصله كالثاني
وكل من جعل وصفا في العلة مع اعترافه بطرده مردود بخلاف غيره على
المختار فيها هذا النوع الثامن من الاعتراضات وهو سوال عدم التاثير
وهو عبارة عن ابدآء وصف في الدليل مستغنى عنه في اثبات الحكم او نفيه وهو
على اربعة اقسام الاول عدم التاثير في الوصف وذلك ان يكون الوصف الماخوذ
في الدليل طرديا لا مناسبة فيه ولا شبه وذلك مثل ما يقال في صلوة الصبح صلوة
لا يجوز قصرها فلا تقدم في الادآء على وقتها كالمغرب فان عدم القصر في نفي
التقديم وصف طردي فرجع حاصل هذا السوال الى بيان انتفا مناسبة الوصف
وهو سوال المطالبة وجوابه جوابه الثاني عدم التاثير في الاصل وهو ان يكون

الوصف

الوصف قد استغني عنه في اثبات الحكم في المقيس عليه بغيره مثاله في مسئلة بيع
الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح كالطير في الهوآ والسمك في المآ فان ما وجد
في الاصل من العجز عن التسليم مستقل بالحكم وحاصله يرجع الى معارضة في
الاصل وقد اختلفوا في قوله فرده ابو اسحق لان ذلك اشارة الى ذكر
علة اخرى في الاصل ولا يمنع تعليل الحكم الواحد بعلتين وقبله آخرون لا
متناع تعليل الحكم الواحد بعلتين عندهم الثالث عدم التاثير في
الحكم وهو ان يذكر في الدليل وصفا لا تاثير له في الحكم المعلل مثاله في
المرتدين مشركون اتلفوا مالا في دار الحرب فلا ضمان كالحربي اذا
اتلف لا في دار الحرب فان الاتلاف دار الحرب وصف طردي عند
الخصوم لا تاثير له في نفي الضمان للاستوآ في الحكم بين دار الحرب ودار
الاسلام عندهم وهذا القسم يرجع الى عدم التاثير في الوصف بالنسبة
الى الحكم ان كان طرديا الرابع عدم التاثير في الفرع وهو ان الوصف المذكور
في الدليل لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان مناسبا مثاله في
مسئلة ولاية المرأة زوجت نفسها من غير كفو فلا يصح كما لو زوجت
من غير كفو وذلك لان تزويجها من غير كفو وان كان مناسبا للحكم وهو

بطلان النكاح غير انه لا يطرد في جميع صور النزاع واقع فيما اذا زوجت
نفسها مستقلاً بعدم الصحة لقوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بولي لا كالثاني
وهو عدم التاثير فى الأصل لان الزوج من غير كفو موثر فى الاصل
وقد اختلفوا فى قبول هذا النوع فرده قوم منهم على منع جواز الفرض
فى الدليل مطلقاً وقبله من لم يمنع ذلك والمختار ان كان فرض جعل
المستدل وصفاً فى العلة مع اعترافه بطرده فهو مردود وان لم يكن
كذلك فهو مقبول **قال** القدح فى المناسبة بما يلزم من مفسدة راجحة
او مساوية وجوابه بالترجيح تفصيلاً واجمالاً كما سبق **اقول** هذا النوع
التاسع وهو القدح فى مناسبة الوصف المعلل به وذلك بما يلزم من ترتب
الحكم على وفقه تحصيلاً للمصلحة وجود مفسدة مساوية او راجحة وقد
بيّنا الجواب عنه بترجيح المصلحة على المفسدة وانه يكون ذلك بالاجمال
والتفصيل على ما سلف فى المسلك الرابع فى اثبات العلة وهو انه لو لم
ترجح المصلحة لزم التعبد بالحكم وهو خلاف الأصل **قال** القدح فى
افضاء الحكم الى المقصود كما لو علل حرمة المصاهرة على التابيد بالحاجة
الى ارتفاع الحجاب المؤدي الى الفجور فاذا تأبد انسد باب الطمع المفضي

الى مقدمات

[illegible]

الى مقدمات الهم والنظر المفضية الى ذلك فيقول المعترض بل سد باب
النكاح افضى الى الفجور والنفس مائلة الى المقصود مثاله اذا علل حرمة
المصاهرة على التابيد فى حق المحارم بالحاجة الى ارتفاع الحجاب بين
الرجال والنساء المفضي الى الفجور فاذا كان موبداً انسد باب الطمع فى
مقدمات الهم بها والنظر اليها المفضية الى ذلك الفجور فالمعترض يقول
هذا الحكم غير صالح لافضائه الى هذا المقصود من حيث ان سد باب النكاح
افضى الى الفجور لكون النفس مائلة الى ما منعت منه وجوابه ان الحرمة
المؤبدة مما يمنع من النظر الى المرأة بشهوة عادة والامر العادي المتطاول
يصير كالطبيعي كالامهات **قال** كون الوصف خفياً كالرضا والقصد والخفي
لا يعرف الخفي وجوابه ضبطه بما يدل عليه من الصيغ والافعال **اقول** هذا
النوع الحادي عشر وهو ان يكون الوصف المعلل به باطناً خفياً كما لو علل
بالرضا والقصد فانه قد يقال ان القصد والرضا من الاوصاف الباطنة
الخفية فلا يصح تعليل الحكم الشرعي بها فان الخفي لا يعرف الخفي وجوابه
ان يبين ضبط الرضا بما يدل عليه من الصيغ الظاهرة **قال** كونه غير منضبط
كالتعليل بالحكم والمقاصد كالحرج والمشقة والزجر فانها يختلف باختلاف

وجوابه

الاشخاص والازمان والاحوال وللجواب اما انه منضبط بنفسه او بضابط كضبط الحرج بالسفر ونحوه (قال) هذا النوع الثاني عشر وهو كون الوصف المعلل به مضطربا غير منضبط كالتعليل بالحكم والمقاصد كالتعليل بالحرج والمشقة والزجر والردع فيقول المعترض ان هذه الاوصاف مضطربة قد تختلف باختلاف الاشخاص و الازمان والاحوال وما هذا شأنه فعادة الشارع فيه رد الناس الى الامور الظاهرة والمظان المنضبطة الجلية دفعا للعسر والمشقة وجوابه اما ببيان كون الوصف المعلل به منضبطا بنفسه او بضابط كضبط المشقة والحرج بالسفر ونحوه (قال) النقض كما تقدم وفي تمكين المعترض من الدلالة على وجود العلة اذا منع ما لها عكن ما لم يكن حكما شرعيا ورابعها ما لم يكن طريق اولى بالقدح قالوا ولو دل المستدل على وجود العلة بدليل موجود في محل النقض ثم منع وجودها فقال المعترض ينتقض دليلك لم يسمع لانه انتقل من نقض العلة الى نقض دليلها وفيه نظر اما لو قال يلزمك اما انتقاض علتك او انتقاض دليلها كان متجها ولو منع المستدل تخلف الحكم ففي تمكين المعترض من الدلالة ثالثها يمكن ما لم يكن طريق اولى والمختار لا يجب الاحتراز من النقض وثالثها الا

في المستثنيات لنا انه سئل عن الدليل وانتفاء المعارض ليس منه والنقض فانه وارد وان احترز اتفاقا وجوابه ببيان معارض اقتضى نقيض الحكم او خلافه كالعرايا وضرب الدية او لدفع مفسدة اكد كحل الميتة للمضطر فان كان التعليل بظاهر عام حكم بتخصيصه وتقدير المانع كما تقدم (اقول) هذا النوع الثالث عشر من الاعتراضات وهو سؤال النقض وهو عبارة عن تخلف الحكم مع وجود ما ادعى كونه علة وقد مضى ذلك في مسئلة تخصيص العلة وانه هل يدل على ابطالها ام لا مثاله قول الشافعي في مسئلة زكوة الحلي مال غير نام فلا يجب فيه الزكوة كثياب البذلة فيقول المعترض ينتقض بالحلي المحظور فانه غير نام ويجب فيه الزكوة فاذا منع المستدل وجود العلة في صورة النقض وقال لا اسلم ان الحلي المحظور غير نام فهل للمعترض ان يدل على وجود العلة فيها ام لا قال قوم ليس للمعترض ذلك لانه يلزم انقلاب المستدل معترضا وبالعكس وقال آخرون نعم له ذلك اذ بذلك تحقق انتقاض العلة وينهدم كلام المستدل فيسوغ له ذلك كغيره من الاعتراضات ومنهم من قال انه يمكن ما لم يكن الحكم المختلف فيه حكما شرعيا بان كان عقليا حقيقيا لفائدة المناظرة اما الحكم الشرعي فالتمكن لا يجدي نفعا لان المعترض

لو بيّن وجود العلة في النقض قال المستدل تخلف الحكم لجواز ان يكون لمانع
او فوات شرط فيجب ان يحمل عليه جمعًا بين دليل الاستنباط والتخلف فلا
يبطل العلة وهذا لا يمشي في العقلية وقال آخرون ان لم يكن للمعترض
طريق آخر اولى بالقدح من هذا كان له سلوك هذا الطريق والا انسدت
فائدة المناظرة وان كان له طريق آخر اولى بالقدح من هذا كان له
سلوك هذا الطريق والا انسدت فائدة المناظرة وان كان له طريق
آخر فلا وقال هؤلاء اذا استدل المستدل على وجود العلة في محل التعليل
بدليل هو موجود في صورة النقض فاذا منع المستدل بعد ذلك وجود العلة
في صورة النقض فقال المعترض ينقض الدليل الذي ذكرته لم يسمع هذا
السؤال لانه انتقال من النقض على نفس العلة الى النقض على دليلها مثاله
قول الحنفي في مسئلة تبييت النية انه اتى بمسمى الصوم فيصح كما في محل الوفاق
واستدل على وجود الصوم بقوله ان الصوم عبارة عن الامساك مع النية
وهو موجود فيما نحن فيه فيقول المعترض ينقض بما اذا نوى بعد الزوال
والمص توقف في ذلك لان غرض المعترض القدح فيما اذا دعى المستدل
كونه علة وهو يكون تارة بالقدح فيها وتارة بالقدح في دليلها فيمانع

احدهما

احدهما دون الاخر لا وجه له ولو قال المعترض او لا يلزمك اما انتقاض
العلة او انتقاض الدليل لانك ان اعتقدت وجود الصوم في
النقض انتقضت العلة وان لم تعتقد انتقض الدليل كان متجهًا
واما اذا منع المستدل من وجود العلة في صورة النقض وقد مضى مثاله
قول الشافعي في مسئلة الثيب الصغيرة ثيب فلا تجبر كالثيب الكبيرة
فيقول المعترض ينتقض بالثيب المجنونة فيقول المستدل لا اسلم جواز
اجبار المجنونة واختلفوا في انه هل يجب على المستدل الاحتراز في دليله
من النقض ام لا فذهب قوم الى انه يجب ذلك لقربه من الضبط
ولان الوصف اذا كان منتقضا بتخلف الحكم في صورة النقض ان
كان لا لمانع كان لانتفاء المقتضي فلا يكون الوصف المذكور علة وان
كان لمانع فقد ثبت ان للعلة معارضا متفقا عليه فلا بد من نفيه ومنهم
من لم يوجب واليه ذهب المص واستدل بان المستدل انما يسئل عن
الدليل الدال على الحكم وانتفاء المعارض ليس من جملة العلة المؤثرة
الدالة عليه وايضًا فان النقض وارد وان احترز عنه اتفاقا لان الذي
وقع به الاحتراز عن النقض اما ان يكون جزء علة او خارجًا عنها فان كان

الاول فقد تعرض فی الاستدلال بما لم یطلب منه لانه طلب منه بعد الفتوی
الدلیل المقتضی للحکم وانتفاء المعارض لیس من الدلیل ولان التقدیر
المذکور ولیس جزء العلة وان کان الثانی کالنقض متجها ولا یندفع
به لان النقض عبارة عن وجود العلة من دون الحکم فاذا کان المذکور
خارجا عن العلة ولا فیه اشارة الی نفی المعارض فالعلة شیء آخر و
وقد وجدت فی صورة النقض ولا معارض فکان النقض متجها وقال الآخرون
یجب الاحتراز الا فی الصورة التی استثنیت لان المحترز به فی غیر تلک
الصور جزء العلة اما ورود النقض علی سبیل الاستثناء فلا یفسد العلة کعللنا
بان السلیم عن الجنایة لا تضمن مع انتقاضه بوجوب الدیة علی العاقلة
وکالتعلیل بالطعم ونقضه بالعرایا وجواب سؤال النقض بیان معارض
فی النقض یقتضی نقیض الحکم او خلافه لمصلحة اولی تفوت لولا الاستثناء
کالعرایا وضرب الدیة علی العاقلة او نقول انتفی الحکم فی النقض دفع
مفسدة اکد من المصلحة کحل المیتة للمضطر والا بطل التعلیل لان انتفاء
الحکم اذا لم یکن لمانع یکون لعدم المقتضی هذا ان کانت العلة مستنبطة وان
کانت منصوصة بظاهر عام وقد تخلف الحکم فی النقض عنها حکم بانه مخصص

وبیان

وبان المانع ثابت وطریقه کما تقدم بیانه **قال** الکسر وهو نقض المعنى والکلام
فیه کما فی النقض **اقول** هذا السؤال الرابع عشر وهو سؤال الکسر وهو
نقض المعنى یعنی وجود الحکمة مع تخلف الحکم عنها وقد ذکرنا طرق ایراده
والجواب عنه والبحث فیه کما فی النقض **قال** المعارضة فی الاصل بمعنى آخر
اما مستقل کمعارضة الطعم بالکیل او القوت او غیر مستقل کمعارضة القتل
القتل العمد العدوان بالجارح والمختار قبولها لنا لو لم یکن بقوله لم
یمتنع التحکم لان المدعی علیته لیس باولی بالجزئیة او بالاستقلال من
وصف المعارضة فان رجح بالتوسعة منع الدلالة ولو سلم عورض
بان الاصل انتفاء الاحکام وباعتبارهما معا وایضا فلما بحثه ان
الصحابة کانت جمعا وفرقا قالوا استقلالهما بالمناسبة یستلزم التعدد قلنا
الحکم باطل کما لو اعطی قریبا عالما **اقول** هذا النوع الخامس عشر من الا
عتراضات وهو المعارضة فی الاصل بمعنی آخر غیر ما علل به المستدل وهو
اما مستقل بالتعلیل کمعارضة من علل تحریم الربوا فی البر بالطعم بالکیل
او بالقوت واما غیر مستقل کمعارضة من علل وجوب القصاص فی
القتل بالقتل العمد العدوان بالجارح فی الاصل اعنی القتل بالمحدد

الجدليون فی قبول هذا النوع فقبله قوم ومنعه آخرون واختار المصـ
الاول والدليل عليه انه لو لم تقبل لزم منع التحكم والتالی باطل فالمقدم
مثله بيان الملازمة انه لو لم تقبل هذه المعارضة كان للحكم يكون المدعی
علة وهو وصف المستدل مستقلاً بالتعليل لا جزءاً من العلة وهو تحكم
لان المدعی ليس كونه علة تامة اولی من كونه جزءاً من العلة لانه كما
احتمل ان يكون كل واحد من وصفی المستدل والمعارض علة تامة لدلالة
المناسبة كذلك احتمل ان يكون المجموع علة بالمناسبة فان رجح المستدل
استقلال وصفه بالتوسع فی الاحكام عند القياس به منع من الدلالة
يعنی من دلالة استقلاله علی التوسع ولو سلم الدلالة رجحنا الجزئية
علی الاستقلال بانها توافق النفی الاصلی انتفاء الاحكام وبان الجزئية
يستلزم اعتبارهما معاً وفی اعتبار وصفی المستدل والمعترض واعتبارهما
معاً اولی وايضاً فلما ثبت من ان الصحابة فی مباحثهم الجمع والفرق
فكان مسموعاً قالوا استقلال كل منهما بالمناسبة يستلزم تعدد العلل والتالی
باطل فالمقدم مثله والجواب ان اسناد الحكم الی احد الوصفين المتناسبين
دون المجموع يكون تحكماً كما لو اعطی انسان غيره وكان قريباً عالماً

اسناد

اسناد العطاء الی القرب او الی العلم ترجيحاً من غير مرجح قال وفی لزوم
بيان نفی الوصف ثالثها ان صرح به لنا انه اذا لم يصرح فقد اتی
بما لا ينهض معه الدليل فان صرح لزمه الوفاء بما صرح اقول
اختلفوا فی انه هل يجب علی المعترض نفی ما ابداه معارضاً فی الاصل
عن الفرع فمنهم من قال لا يجب عليه ذلك فانه ان كان موجوداً
فی الفرع افتقر المستدل الی بيان وجوده فيه ليصح الالحاق والا
لم يصح ومنهم من قال لا بد له من نفيه عن الفرع لان مقصوده الفرق وذلك
لا يتم الا بالنفی واختار المصـ التفصيل وهو ان المعترض لو صرح بالفرق
بين الاصل والفرع كما يقول لا يلزم مما ذكرت ثبوت الحكم فی الفرع
لوجود الفرق بينه وبين الاصل لزم نفيه عن الفرع للزوم الوفاء بما
صرح به وان لم يصرح بالفرق بل قصد بالمعارضة بيان عدم انتهاض
الدليل عليه وقال دليلك انما ينهض لو كان ما ادعيت استقلاله كذلك
لا اتيتنا دليلك عليه لكنه ليس كذلك لدلالة الدليل علی انه لا بد من ادراج
الوصف الذی ابديته فی التعليل لا يلزم نفيه عنه قال والمختار لا يحتاج
الی اصل لان حاصله نفی الحكم لعدم العلة او صد المستدل عن التعليل بذلك

وايضاً فاصل المستدل اصله **اقول** الاولى ان المعترض ههنا لا يفتقر الى اصل
للوصف الذي عارض به لانه لا حاصل هذه المعارضة اما نفي الحكم عدم
العلة كنفي وجوب القصاص في المثقل لعدم العلة وهي القتل العمد العدوان
بالجارح او صد المستدل عن التعليل بذلك الوصف الذي ذكره كالطعم
مثلاً وعلى كلا التقديرين لا يفتقر الى اصل آخر وايضاً فاصل المعترض
هو اصل المستدل فانه كما يشهد لوصف المستدل بالاعتبار كذلك
يشهد لوصف المعترض بالاعتبار **قال** وجواب المعارضة اما بمنع
وجود الوصف او المطالبة بتاثيره ان كان مثبتاً بالمناسبة او الشبه
لا بالسبر او خفائه او عدم انضباطه او منع ظهوره او انضباطه او منع ظهوره
او انضباطه او بيان انه عدم معارض في الفرع مثل المكره على الجناية
القتل فيعترض بالطواعية فيجاب بانه عدم الاكراه المناسب نقيض الحكم
وذلك طرد او يبين كونه ملغى او يبين استقلال ما عداه في صورة
بظاهر او اجماع مثل لا تبيعوا الطعام بالطعام في معارضة الطعم بالكيل
ومثل من بدل دينه فاقتلوه في معارضة التبديل بالكفر
بعد الايمان غير متعرض للتعميم ولا يكفي اثبات الحكم في صورة دونه لجواز

علة

علة اخرى ولذلك لو ابدى امراً آخر تخلف ما الغي فسد الالغا ويسمى
تعدد الوضع لتعدد اصلها مثل امان من سلم عاقل فيصح كالحر لانهما
مظنتان لاظهار مصالح الايمان فيعترض بالحرية فانها مظنة الفراغ
للنظر فيكون اكمل فيلغيها بالماذون له في القتال فيقول خلف الاذن
الحرية فانه مظنة لبذل الوسع او العلم السيد بصلاحيته وجوابه الالغا
الى ان يقف احدهما ولا يفيد الالغا بضعف المعنى مع تسليم المظنة كما
لو اعترض في الردة بالرجولية فانها مظنة الاقدام على القتال فيلغيها
بالمقطوع اليدين ولا يكفي رجحان المعين وكونه متعدية لاحتمال الجزئية
فيجئ التحكم والصحيح جواز تعدد الاصول لقوة الظن به وفي جواز
اقتصار المعارضة على اصل واحد قولان وعلى الجميع ففي جواز اقتصار المستدل
على اصل واحد قولان **اقول** جواب المعارضة المذكورة يكون من وجوه احدها
منع وجود الوصف المعارض به في الاصل وثانيها المطالبة بتاثير الوصف
ان كان طريق اثبات العلة من جانب المعترض المناسبة والشبه دون
السبر والتقسيم وثالثها ان يبين الوصف من الامور الخفية التي لا يناط
بها الاحكام ورابعها ان تبين انه غير منضبط وخامسها ان يمنع ظهور الوصف

او يمنع انضباط وسادسها ان يتبين ان وصف المعارضة عدم معارض في
الفرع مثاله قياس المكره على المختار في القصاص بجامع القتل فيعترض بالطواعية
فانها في الأصل مناسبة لوجوب القصاص فلا يكون القتل هو العلة فيجيب بان
ما ذكرت من الوصف وهو الطواعية عدم الاكراه الذي يناسب نقيض
الحكم وعدم الاكراه لكونه عدم عدم المعارض طرد لا يصلح للعلية وسابعها
ان يتبين كون الوصف المعارض به ملغى في جنس الاحكام كالطول والقصر
وثامنها ان يتبين استقلال ما عداه في صورة دونه اما بظاهر من النصوص
او باجماع وح يمتنع ان يكون علة مستقلة في محل التعليل والا لزم الغاء المستقل
واعتبار غير المستقل هذا خلف مثال بيان استقلال وصف المستدل
بظاهر من علل الربا بالطعم وعورض بالكيل فيقول الطعم علة مستقلة بظاهر
قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام الا مثلا بمثل فان تعليق الحكم على الوصف
مشعر بالعلية وكذلك من علل وجوب القتل على المرتد بالتبديل فعورض
بان العلة انما هي التبديل بالكفر بعد الايمان لا مطلق التبديل فيقول التبديل
مطلقا هو العلة بظاهر قوله من بدل دينه فاقتلوه ولا يتعرض المستدل
لعموم صور التبديل لئلا ينتقض عليه بتبديل الكفر بالايمان ولا يكفي في الجواب

اثبات

اثبات الحكم في صورة دون الوصف المعارض به لجواز اثبات الحكم بعلة
اخرى وكذلك لو ابدى المعترض في صورة الالغاء وصفا آخر يخلف
ما الغى المستدل اي يقوم مقام الوصف المعارض به المدعى الغاؤه
بثبوت الحكم دونه عند الغاء الوصف المعارض به وما يقوم مقامه وان ذلك
يكون معتبرا لا ملغى ويسمى هذا النوع تعدد الوضع لتعدد اصل العلة
لانها تعددت باصلين مثاله امان سلم عاقل فيصح كالحر لانهما مظنتان
لاظهار مصالح الايمان فيعترض بالحرية فانها مظنة للفراغ في النظر
فتكون اكمل فلا يجوز الالحاق فيلغيها بالمأذون له في القتال فيقول
المعترض خلف الاذن الحرية اما لان الاذن مظنة لبذل الوسع والفرغ
في النظر او لعلم السيد بصلاحية العبد المأذون للامان وجوابه الغاء
الوصف الذي ذكره المعترض خلفا للالغاء فان ابدا وصفا آخر كان
جوابه الالغاء الى ان يقف اما المعترض او المستدل ولا يكفي الغاء
الوصف بضعف المعنى مع تسليم مظنته للحكم كما لو علل المستدل قتل المرتد
بالردة بالقياس على قتل المرتد بها فيعترض المعترض بالردة بالرجولية
فانها مظنة الاقدام على القتال وهي العلة في الاصل فيلغيها بقطوع الدين

فان الرجولية فيه ضعيف والعالم ينفعه لانه لما سلم كونها مظنة للاقدام
فلا ينفعه ضعفها فى صورة كما لو علل القصر فى السفر بالسفر لانه مظنة
المشقة مع انها يضعف فى المترفه ولا يكفى رجحان الوصف المعين
الذى عينه المستدل على ما يعارضه ولا كونه متعديا لاحتمال كونه
جزءا من العلة ولا استبعاد فى ترجيح بعض الاجزاء على البعض
ولو سلم الترجيح لم يعد استقلال المتعدية بل غايته انه يفيد ابطال
استقلال القاصرة ولا يفيد ابطالها بالكلية لاحتمال الجزئية واذا
احتمل ذلك كان الحكم يكون وصف المستدل مستقلا حكما محضا و
اختلفوا فى انه هل يجوز تعدد الاصول المقيس عليها ام لا فمنعه قوم
لانه يلزم النشر مع امكان حصول المقصود بواحد منها ومنهم من جوز
ذلك لانه اقوى وافادة الظن والقائلون بالجواز اختلفوا فى انه
يجوز الاقتصار فى المعارضة فى الاصل على اصل واحد ام لا فمنعه قوم
لانه اذا عارضه المعترض فى اصل واحد بقى قياس المستدل صحيحا
فى الاصل الذى لم يعارضه وبه يتم المقصود ومنهم من جوزه لان المستدل
قصد الحاق الفرع بجميع الاصول فاذا فرق المعترض بين الفرع وبعضها

فقد

فقد تم مقصوده وعلى القول بوجوب المعارضة فى الجميع اختلف القائلون
فمنهم من جوز للمستدل الاقتصار فى الجواب على اصل واحد لانه يحصل
مقصوده به ومنهم من لم يجوز ذلك لان المستدل التزم صحة القياس
على الجميع قال التركيب تقدم التعدية ومثلها فى اجبار البالغ بكر فجاز
اجبارها كالبكر الصغير وتعديه الى الثيب الصغيرة ترجع الى المعارضة
فى الاصل اقول سؤال التركيب هو احد الايرادات الواردة على القياس
وهو الوارد على القياس المركب وقد تقدم بيانه والجواب عنه فى شروط
حكم الاصل واما سؤال التعدية فهو ان يعين المعترض فى الاصل معنى
ويعارض به ثم يقول المستدل ما عللت به وان تعدى الى فرع مختلف
فيه فالذى عللت به ايضا قد تعدى الى فرع مختلف فيه وليس احدهما
اولى من الآخر مثاله قول الشافعى فى اجبار البكر البالغة بكر فجاز
اجبارها كالبكر الصغيرة فقال الحنفى العلة الصغر والبكارة وان تعدت
الى البالغة فالصغر متعد الى الثيب الصغيرة وهذا السؤال يرجع
الى سؤال المعارضة فى الاصل مع زيادة التسوية فى التعدية وجوابه
جوابه قال منع وجوده فى الفرع مثل امان صدر من اهله فى محله كالماذون

فمنع الاهلية وجوابه ببيان وجودها يا لاهلية كجواب منعه فى الاصل
والصحيح منع السائل من تقريره لان المستدل مدع فعليه اثباته لئلا
ينتشر **اقول** هذا احد الاسولة وهو منع وجود الوصف المدعى علة فى الفرع
مثاله قولهم فى امان العبد امان صدر من اهله فى محله فيصح كالماذون
فمنع المعترض الاهلية فى الفرع وهو العبد الغير الماذون له فى الحرب
وجوابه ببيان وجود ما اراد من الاهلية فى الفرع وهو كجواب منع وجود
الوصف فى الاصل واختلفوا فى انه هل للسائل ان تقرير هذا السوال ام
لا فمنعه المص لان المستدل مدع لوجوده فى الفرع فعليه اثباته لا على
المعترض نفيه والا لانتشر الكلام **قال** المعارضة فى الفرع بما يقتضى نقيض
الحكم على نحو طرق اثبات العلة والمختار قبوله لئلا تختل فائدة المناظرة
قالوا فيه قلب التناظر ورد بان القصد الهدم وجوابه بما تعرض به على
المستدل والمختار قبول الترجيح ايضا فيتعين العمل وهو المقصود والمختار
لا يجب الايما الى الترجيح فى الدليل لانه خارج عنه وتوقف العمل عليه
من سوابق ورود المعارضة لدفعها لا انه منه **اقول** هذا النوع التاسع عشر
من الاعتراضات وهو المعارضة فى الفرع بما يقتضى نقيض حكم المستدل

اما بنقيض

عدم توقفها على شرط آخر وذلك مستند الى حكم الاصل وكذلك
لو زيد فى الصلوة ما لم يكن محرما **اقول** اتفق الناس على ان الزيادة
اذا كانت عبادة مستقلة بنفسها لا يكون نسخا لحكم المزيد عليه
كوجوب صلوة على الصلوات اوحج او غير ذلك الا ما نقل عن
بعض الحنفية ان زيادة صلوة سادسة تكون نسخا نظرا الى
خروج الوسطى المامور فى القرآن بالمحافظة عليها عن كونها
وسطى وانما اختلفوا فى زيادة جزء اشترط كزيادة ركعة فى
الصلوة او زيادة شرط كزيادة صفة فى الكفارة كالايمان
فى العتق او زيادة يرفع مفهوم المخالفة كما اذا قال فى السائمة
زكوة ثم قال فى المعلوفة الزكوة فذهبت الشافعية والحنابلة
الى ان ذلك ليس بنسخ وذهبت الحنفية الى انه نسخ وذهب
قوم الى ان الزيادة ان كانت رافعة لمفهوم المخالفة فهى نسخ
والا فلا وقال القاضى عبد الجبار ان كانت الزيادة مغيرة
لحكم المزيد عليه حتى يكون وجوده كالعدم لو لم يفعل فى نظر
الشرع على معنى انه لو فعله كما لو كان يفعله اولا وجب استينافه

فهو نسخ كزيادة ركعة على ركعتي الفجر لارتفاع اجزائهما وكزيادة
عشرين في حد القذف لارتفاع اجزاء الثمانين وكالتخيير بين ثلثة
بعد التخيير في اثنين كما لو خير بين الطعام والصيام ثم زاد العتق لانه
يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين الت بقين والا فلا وقال الغزالي
ان كانت الزيادة مع المزيد عليه في حكم الشيء الواحد نسخ كزيادة ركعة
على ركعتين والا فلا كزيادة عشرين في الحد واختار المص ان الزيادة ان
ثبت بحكم شرعي ورفعت حكما آخر شرعيا متراخيا عن الاول فهو نسخ
والا فلا وهو مذهب ابي الحسين البصري وقد فرع ابو الحسين
على مذهبه من المسائل الفقهية عدة احكام منها ان ايجاب الزكوة
في المعلوفة هل يوجب النسخ لقوله في سائمة الغنم الزكوة ام لا فحقه
ان يقول ان كان مفهوم الخطاب مرادا من لفظ الشارع كان ذلك
نسخا لان وجوب الزكوة في السائمة دال على عدم وجوبها في المعلوفة
فرفع ذلك العدم يكون رفعا لحكم شرعي وان لم يكن لم يكن نسخا
لان ايجابها في المعلوفة يكون رفعا للحكم عقلي وهو البراءة الاصلية
ومنها ان زيادة ركعة في الصبح هل يكون نسخا ام لا قال ابو الحسين

انها

انها غير نسخ لحكم الدليل الدال على وجوب صلوة الصبح لان زيادة
الركعة اما ان يكون نسخا للركعتين او نسخا لاجزائهما ووجوبهما
او نسخا لوجوب التشهد عقيب الركعتين والاول باطل لان النسخ
لا يتعلق بالافعال وايضا فالركعتان لم ترتفعا ولا يجوز ان يكون
نسخا للاجزاء لانهما مجزيتان وانما كانتا مجزيتين من دون ركعة
اخرى والان لا تجزيان الا مع الركعة وذلك تابع لوجوب
ضم ركعة اخرى ووجوب ركعة اخرى لا يرفع الا نفي وجوبها ونفي
وجوبها قد حصل بالعقل ولا يجوز ان يكون نسخا لوجوبهما لانهما
الآن واجبتان ولا يجوز ان يكون نسخا لوجوب التشهد عقيب
الركعتين لانه انما كان واجبا آخر الصلوة وذلك غير مرتفع ولا تغير
وانما المتغير آخر الصلوة وعندي في ذلك نظر فان الزيادة
رفعت وجوب الجلوس في التشهد عقيب الركعتين وهو حكم شرعي
فيكون نسخا لهذا الوجوب وذهب المص الى ان هذه الزيادة
تكون نسخا لانها رفعت تحريم الزيادة على الركعتين وقد رده
بعض الاصوليين على ابي الحسين وهو غير صحيح فان تحريم الزيادة

جاز ان يكون مستفادًا من دليل آخر والدليل الدال على وجوب
الركعتين لا نسلم انه يدل على تحريمها حتى يكون الزيادة نسخًا له لكن
نعم انه يكون نسخًا للدليل الدال على الزيادة ومنها ان زيادة
التغريب على الحد هل هي نسخ ام لا فذهب المصنف الى انها يكون نسخًا ذهب
للدليل الدال على الزيادة ومنها ان زيادة التغريب على الحد هل هي
نسخ ام لا بمثل ما مر وقال ابو الحسين انها غير نسخ لانها لا يرتفع الا
النفي الاصلي ورفعه ليس بنسخ واجاب المصنف عنه بانه انما لا يكون
نسخًا لو لم يثبت النفي بالشرع وقد ثبت فيكون هذا الرفع نسخًا
ويمكن ان يعود قوله فان قيل الى الفرعين اعني زيادة ركعة وزيادة
التغريب لعدم الفرق بينهما عنده ويكون قوله لو لم يثبت تحريمه اي
تحريم الزيادة في الموضعين بالشرع ومنها ان التخيير بين المسح
والغسل بعد وجوب الفعل هل يكون نسخًا ام لا ذهب المصنف الى
انه نسخ لانه تخيير بين امرين بعد الوجوب لاحدهما بعينه فيكون
دائمًا لتعين وجوب احدهما فيكون نسخًا وابو الحسين انه ليس بنسخ
لان هذا التخيير يكون مزيلاً لتحريم ترك ما اوجب علينا وتحريم

تركه

تركه كان معلومًا بالنقل على حكم العقل لان قوله اوجبت هذا
الفعل يقتضي ان للاخلال به مدخلاً في استحقاق الذم وهذا
لا يمنع من ان يقوم مقامه واجب آخر وانما يعلم ان غيره لا
يقوم مقامه لان الاصل عدم وجوبه ولو وجب بالشرع
لدل عليه بدليل شرعي فصار علمنا بنفي وجوبه موقوفًا على
ان الاصل نفي وجوبه فالمثبت لوجوبه انما رفع حكمًا عقليًا
اما اذا قال الله تعالى هذا الفعل واجب وحده او لا يقوم
مقامه غيره فان التخيير بعد ذلك يكون نسخًا وهذا عندي
هو الحق ومنها اذا جوزنا الحكم بشاهد ويمين هل هو نسخ لقوله تعالى
فاستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل
وامرأتان فالحق انه ليس بنسخ لان مقتضى الآية جواز
الحكم بالشاهدين وان شهادتهما حجة وليس في ذلك دلالة
على عدم حجة اخرى الا من حيث المفهوم وذهب المص
الى انه ليس بنسخ مطلقًا اذ لا رفع لشيء ولو ثبت مفهومها اي
مفهوم قوله فاستشهدوا شهيدين ومفهوم فان لم يكونا المفهومين لان

لا بدلان على المنع من الحكم بشئ آخر بل الذى يدل عليه من حيث
المفهوم هو انحصار الاستشهاد فى المذكورين لانحصار الحكم
فيهما ومنها انّ زيادة اشتراط غسل عضو آخر غير الاعضاء
الستة فى الوضوء هل هو نسخ ام لا فالحقّ انه ليس بنسخ لوجوب
غسل الاعضاء المتقدمة ولا لأجزائها عند الاقتصار عليها
لان معنى الاجزاء امتثال الامر بفعلها وقد حصل ولا لعدم
وجوب غسل ذلك العضو لان ايجاب مباح الاصل ليس
نسخاً على ما عرف نعم المرتفع عدم توقّف الاجزاء على شرط
آخر لان الاجزاء قد كان حاصلاً قبل الزيادة غير متوقّف
على شرط والان انما حصل متوقفاً على شرط الزيادة ورفع
ذلك العدم ليس بنسخ لانه رفع للعدم الاصلى وكذلك اذا
زيد فى الصلوة شرط آخر لم يكن محرما بل كان مباحاً فى الاصل
لا بدليل شرعى ومنها ان قوله ثم اتموا الصيام الى الليل جعل
اول الليل غاية للصوم فيكون ذلك بمنزلة قوله آخر الصيام
الليل فايجاب الصوم الى غيبوبة الشفق يخرج الاول من كونه

غاية وطرفا مع ان الخطاب دال عليه فيكون نسخاً اما لو قال صوموا
النهار ثم اوجب الصيام الى الغيبوبة لم يكن ذلك نسخاً
بل هو رافع للحكم العقلى اعنى العدم الاصلى ومنها لو قال الله تع
صلوا ان كنتم متطهرين فيه اثبات لشرط الصلوة وليس فيه
دلالة على انه ليس له بدل فجاز اثبات بدل آخر ولا يكون
نسخاً لان اثبات بدل للشرط لا يخرجه عن كونه شرطاً وهذان
الاخيران لم يذكرهما المص قال مسئلة اذا انتقص جزء العبادة او
شرطها فنسخ للجزء والشرط لا للعبادة وقيل نسخ للعبادة
عبد الجبار ان كان جزءاً لا شرطاً لنا لو كان نسخاً لوجوبها
افتقر الى دليل ثانٍ وهو خلاف الاجماع قالوا ثبت تحريمها
بغير طهارة وبغير الركعتين ثم ثبت جوازها او وجوبها بغيرهما
قلنا العرض لم يتجدّد وجوب اقول اتفق الناس على ان نسخ
سُنّة من سنن العبادة لا يكون نسخاً لها كنسخ ستر الرأس
واما اختلفوا فى نسخ ما يتوقف عليه صحة العبادة من جزء
او شرط هل هو نسخ للعبادة بعد اتفاقهم على انه يكون نسخاً للجزء

والشرط فذهب ابو الحسين البصرى الى انه ليس بنسخ لها وجماعة من
المتكلمين ذهبوا الى انه نسخ لها وهو مذهب الغزالي وذهب القاضي
عبد الجبار الى ان نسخ جزء العبادة نسخ لها دون نسخ الشرط واستدل
المص على مذهبه بان نسخ الجزء والشرط لو كان نسخاً للعبادة لزم افتقار
ايجاب الباقى من العبادة الى دليل آخر لان التقدير ان الصلوة الاولى
منسوخة وان الباقية عبادة غيرها فيفتقر فى وجوبها الى دليل آخر وهو
باطل اجماعاً احتجوا بان الصلوة قد كانت مجزئة بغير طهارة وبغير الركعتين
ثم ثبت جوازها او وجوبها بغيرهما وذلك عين النسخ والجواب ان ما ذكروه
وان دل على نسخها لكن ههنا ما يدل على عدمه وهو انه لو انتسخ اصلها
لتجدد وجوب الباقى لكن التقدير عدم تجدد وجوب آخر لانعقاد
الاجماع على عدم دليل على تجدد الوجوب قال مسئلة المختار جواز نسخ
وجوب معرفته وتحريم الكفر وغيره خلافاً للمعتزلة وهى فرع التحسين والتقبيح
والمختار جواز نسخ جميع التكاليف خلافاً للمعتزلة لنا احكام كغيرها قالوا
لا نقل عن وجوب معرفة الله تعالى وامتناع نسخ تحريم الكفر والظلم وغيره
من الواجبات والقبائح العقلية وذهب الاشاعرة الى جوازه وهذه

المسئلة

معرفة النسخ والناسخ ورجب بان يعلمها وينقطع التكليف بها وبغيرها اول

المسئلة فرع التحسين والتقبيح العقليين لان المقتضى للوجوب والقبح
انما هو صفات واحكام لا تتغير بتغير الشرايع والاديان عند المعتزلة
فامتنع النسخ عليها لاستحالة الامر بالقبيح والنهى عن الحسن والاشاعرة
جعلوا الاحكام مستندة الى الاوامر والنواهى ولا حسن ولا قبح
فجاز تغيرها باسرها ثم اختلفوا ايضاً فى انه هل يجوز نسخ جميع التكاليف
ام لا فاختار الغزالى المنع وذهب غيره من الاشاعرة الى الجواز
واحتج المجوزون بان هذه احكام فجاز نسخها كغيرها احتج الغزالي
بان المنسوخ لا ينفك عن وجوب معرفة النسخ والناسخ وهو الله تعالى
وذلك تكليف والجواب لا نسلم امتناع الانفكاك فانا وان قلنا
النسخ لا يحصل دون علم المكلف بالنسخ والناسخ لكنه لا يمتنع تحقق
النسخ لجميع التكاليف فى حقه عند علمه بالنسخ وان لم يكن مكلفاً
بمعرفة النسخ والناسخ وان سلمنا لزوم كونه مكلفاً بمعرفتهما فيجوز
ان يعلمها وانقطع التكليف بعد معرفتهما بهما وبغيرهما قال القياس
التقدير والمساواة وفى الاصطلاح مساواة فرع الاصل فى علة
حكمه ويلزم المصوبة زيادة فى نظر المجتهد لانه صحيح وان تبين الغلط

والرجوع بخلاف المخطيه وان اريد الفاسد معه فتمثل بتشبيه
واورد قياس الدلالة فانه لا بذكر فيها علة واجيب اما
بانه غير مراد واما بانه يتضمن المساواة فيها واورد قياس
العكس مثل لما وجب الصيام فى الاعتكاف بالنذر وجب
بغير نذر عكس الصلوة لما لم تجب فيه بالنذر لم تجب بغير نذر
واجيب بالاول او بان المقصود مساواة الاعتكاف بغير نذر
فى اشتراط الصوم له بالنذر بمعنى لا فارق او بالسبر وذكرت
الصلوة لبيان الالغاء او قياس الصوم بالنذر على الصلوة
بالنذر وقولهم بذل الجهد فى استخراج الحق وقولهم الدليل الموصل
الى الحق وقولهم العلم عن نظر مردود بالنص والاجماع وبان
البذل حال القياس والعلم ثمرة القياس ابو هاشم حمل الشىء
على غيره باجراء حكمه عليه والحاج بجامع وقول القاضى حمل
معلوم على معلوم فى اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع
بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما حسن الا ان حمل
ثمرته واثبات الحكم فيهما ما ليس به والجامع كاف وقولهم ثبوت

حمل

حكم الفرع فرع القياس فتعريفه به دور واجيب بان المحدود القياس
الذهنى وثبوت حكم الفرع الذهنى والخارجى ليس فرعًا له
اقول لما فرغ من البحث عن الطرق النقلية وكيفية الاستدلال بها
من الكتاب والسنة والاجماع شرع الآن فى الطريق العقلى
وهو القياس وهو احد الطرق المفيدة للاحكام عند الجمهور خلافًا
للشيعة وسيأتى الخلاف فيه واعلم ان القياس له حد لغوى
واصطلاحى اما حده فى اللغة فهو التقدير والمساواة يقال
قاس النعل بالنعل اى حاذاها بها واما حده فى الا
صطلاح فقد اختلفوا فى تعريفه وقد عرفه المص بانه مساواة
فرع الاصل الاصل فى علة حكمه اى فيما هو علة حكم الاصل
فى نفس الامر وحذف المص لفظ الاصل الذى هو مفعول
المساواة للقرينة ويلزم المصوبة ان يزيدوا فى هذا الحد
قولنا فى نظر المجتهد لان القياس يكون صحيحًا وان تبين الغلط
وهو كون ما توهم انه علة غير علة فى نفس الامر والرجوع
عن الحكم ولا يشترط المساواة فى نفس الامر بخلاف المخطئة فان القياس

الفاسد فی نفس الامر لا یکون عندهم صحیحًا سوآ غلب علی ظن
المجتهد صحته اولا وان ارید تحدید القیاس الشامل للصحیح
والفاسد قیل تشبیه فرع الاصل فی علة حکم عند المجتهد وهو
زیادة فی نظر المجتهد وانما تمّ القسمین علی المذهبین لان التشبیه
قد یکون المتساویین فی علة الحکم وقد یکون بین غیرهما و
اورد علی حد القیاس بانه ینتقض بقیاس الدلالة وهو القیاس
الذی ذکر فیه الجامع ولیس هو العلة بل هو دلیل علیها کالجمع
بین النبیذ الخمر بالرائحة ووجه ایراده ظاهر فان المعتبر
فی حد القیاس ذکر علة الحکم وقیاس الدلالة لم یذکر فیه العلة
بل دلیلها والجواب من وجهین احدهما ان قیاس الدلالة
غیر مراد من هذا الحد الثانی ان الاستوا فی دلیل العلة یقتضی
الاستوا فی العلة واورد علی حد القیاس ایضًا انه ینتقض بقیاس
العکس وهو تحصیل نقیض حکم الشیء فی غیره لافتراقهما فی العلة
کما یقول الصوم شرط فی الاعتکاف لانه لما کان واجبًا فیه
بالنذر کان واجبًا بغیر نذر بدلیل عکسه فی الصلوة فانها لما

البنیذ

لم یکن واجبة فی الاعتکاف بالنذر لم یکن واجبًا بغیره والاصل
الصلوة والفرع الصوم وحکم الصلوة انها لیست شرطا فی
الاعتکاف والثابت فی الصوم نقیضه وقد افترقا فی العلة
لان العلة فی الصلوة انها لم یکن شرطا حالة النذر وهی
غیر موجودة فی الصوم لانه شرط حال النذر والجواب ان قیاس
العکس لا یسمی فی الحقیقة قیاسًا لانه عبارة عن تسویة الفرع
بالاصل فی الحکم بل هو عبارة عن وجود نقیض الحکم فی الفرع وان
یسمی به لکن یکون وقوع لفظ القیاس علیه وعلی قیاس الطرد
بالاشتراک اللفظی والمحدود احد المسمیین به فلا ینتقض
الحد بخروج الآخر منه لانه غیر مراد او یقول المقصود من القیاس
ههنا مساواة الاعتکاف بغیر نذر فی اشتراط الصوم بالنذر
له بغیر نذر بنفی الفارق بینهما او بالسبر وذکرت الصلوة لبیان
الغاء الفارق حتی لو قیل لا نسلم عدم الفارق لوجوده وهو
النذر اجیب بانه ملغی اذ لو اثر لاثر فی الصلوة ولم یؤثر
فیها اتفاقا او نقول المقصود من القیاس ههنا قیاس الصیام

بالنذر لكن الصوم شرط له بالنذر ثم انا نثبت المقدمة الشرطية با
لقياس على الصلوة فان الصلوة لما لم يكن في نفسها شرطا لم يصر شرطاً
بالنذر وهذا في الحقيقة من باب قياس الطرد وقد حدّ بعض الناس
القياس بانه بذل الجهد في استخراج الحق وحدّه آخرون بانه الدليل
الموصل الى الحق وحدّه آخرون بانه العلم الحاصل عن نظر وهذه
الحدود مردودة لانتقاضها بالنص والاجماع وايضاً فان البذل
حال للقياس والعلم ثمرة القياس وفايدته فلا يجوز التحديد
به وحدّه ابو هاشم بانه حمل الشئ على غيره باجرآء حكمه عليه وهذا
الحدّ ناقص لاخلاله بذكر الجامع ولا بدّ منه لتطرّد لان الحمل بغير
جامع ليس بقياس وحدّه القاضي ابو بكر وارتضاه الجمهور بانه
حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما
من اثبات حكم او صفة او نفيهما واستحسنه المصـ ومع ذلك فقد اورد
عليه بامور احدها ان حمل معلوم على معلوم ثمرة القياس لان
المراد من الحمل هنا ثبوت حكم احد المعلومين للآخر فكيف يصح التحديد
به وثانيها ان قوله في اثبات حكم لهما يشعر بان اثبات الحكم في

الاصل والفرع معًا بالقياس وليس كذلك وثالثها ان قوله بامر
جامع بينهما كاف عن قوله من اثبات حكم او صفة او نفيهما فان
هذا ذكر اقسام الجامع والمأخوذ في الحدّ انما هو مطلق الجامع واعترض
بعض المتأخرين على هذا الحدّ بان ثبوت حكم الفرع انما حصل بالقياس
فاخذه في التعريف يكون دورًا لانه يكون مركبه مع انه ثمرته واجاب
المصـ بان المحدود انما هو القياس الذهني وهي ماهية القياس وهي
متوقفة على تصور ثبوت حكم الفرع الخارجي جوابًا عن سوال وهو
ان يقال سلّمنا ان القياس الذهني لا يتوقف على الفرع الخارجي
لكن يتوقف على الفرع الذهني فيلزم الدور فاجاب بانه لا يتوقف
عليه ايضاً قال وارکانه الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع
الاصل الاكثر محل الحكم المثبت به وقيل دليله وقيل حكمه والفرع المحل
المثبت وقيل حكمه والاصل ما بني عليه غيره فلا بعد في الجميع ولذلك
كان الجامع فرعًا للاصل اصلاً للفرع اقول لمّا كان القياس هو
التسوية بين الاصل والفرع في علة الحكم وجب ان يكون اركانه
التي لا تتم ماهيته ولا يتحصل حقيقته الا بها هذه الاربعة اعني الاصل

لكن تصور ثبوته ليس فرعا للقياس الذهني بل الخارجي فلا دور واما ذكر الفرع
انه هي وان كان الجواب ثم بالفرع الخارجي م

والفرع والحكم الحاصل فى الأصل والجامع بين الأصل والفرع وهو
العلة اما الأصل فقد اختلفوا فى تفسيره فذهب جماعة الفقهاء
الى ان الأصل هو محل الحكم المشبه به كما اذا قسنا النبيذ على الخمر في
التحريم لعلة الاسكار فالخمر هو محل الحكم المشبه به قالوا لان الاصل
ما كان حكم الفرع مستفادًا منه مردودًا اليه وهذا متحقق
فى نفس الخمر وذهب جماعة من المتكلمين الى ان الأصل هو الدليل
الدال على حكم الأصل كالنص والاجماع قالوا لان الاصل ما يبنى
عليه غيره والتحرير انما بنى على هذا الدليل وكان هو الاصل
وذهب جماعة اخرى الى ان الأصل هو الحكم الثابت فى الخمر
لان الأصل ما بنى عليه غيره ويكون العلم به موصلاً الى العلم بغيره
وهذا متحقق فى الحكم لا فى المحل لانه لا يتفرع حكم النبيذ على الخمر الا
مع حكمه ولا فى النص والاجماع اذ لو استفيد حكم الأصل بغيرهما
امكن القياس والفرع هو المحل المشبه وهو النبيذ وقيل التحريم فى
النبيذ والمص قال ان كل واحد من هذه الاقوال غير مستبعد لان
الاصل ما بنى عليه غيره وهو صادق على الجمع ولاجل كون الأصل ما بنى عليه

غيره

غيره كان الوصف الجامع وهو الاسكار مثلا فرعا للاصل اصلا
للفرع وذلك ان التحريم ثابت فى الخمر بالنص ثم انا استنبطنا
العلة بعد ثبوت هذا النص فوجدناها الاسكار وكان كون
الاسكار علة فرعٌ على ثبوت التحريم فى الخمر ثم انا وجدنا الاسكار
ثابتا فى النبيذ فاستفدنا ثبوت التحريم فيه فكان ذلك فرعًا
له قال ومن شرط حكم الاصل ان يكون شرعيًّا وان لا يكون
منسوخًا لزوال اعتبار الجامع وان يكون غير فرع خلافًا للحنابلة
والبصرى لنا ان اتحدت فذكر الوسط ضايع كالشافعية
فى السفرجل مطعوم فيكون ربويًّا كالتفاح ثم نقيس التفاح على
البر وان لم يتحد فسد لان الاولى لم يثبت اعتبارها والثانية
ليست فى الفرع كقوله فى الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ
به النكاح كالقرن والرتق ثم نقيس القرن على الجب لفوات
الاستمتاع فان كان فرعا لخالفه المستدل كقول الحنفى فى الصوم
بنيته النفل اتى بما امر به فيصح كفريضة الحج ففاسد لانه يتضمن
اعترافه بالخطاء فى الأصل اقول لما فرغ من تعريف الاصل

والفرع شرع فى بيان شروطهما وقد امّا الاصل فشرطه امور الاول
ان يكون الحكم فى الأصل شرعيا لانه ان كان عقلياً فالمتعدى
الى الفرع انما هو ذلك الحكم العقلى فيكون القياس عقلياً والفرض
ههنا من القياس انما القياس الشرعى الثانى ان لا يكون الحكم
فى الأصل منسوخاً لانّ الحكم انما يتعدّى من الأصل الى
الفرع بناء على الجامع وهو متوقّف على اعتبار الشارع له فاذا
لم يكن الحكم المرتّب عليه ثابتا فى الأصل لم يكن معتبرًا الثالث ان
لا يكون حكم الاصل متفرّعا عن اصل آخر وهذا مما ذهب اليه اكثر
الاشاعرة وابو الحسين الكرخى وخالف فيه الحنابلة وابو عبد الله
البصرى احتجّ الاوّلون بانّ العلّة بين الاصل والفرع ان
اتّحدت مع العلّة بين الاصلين فذكر الثانى يكون ضايعاً وهذا
مثل قياس الشافعيه فى السفرجل انه ربوىّ بالقياس على التفاح
لانه مطعوم ثم قاسوا التفاح على البرّ لجامع الطعم وان تغايرت
العلّتان كان فاسداً كما يقول فى الجذام انه عيب يفسخ به البيع فيفسخ
به النكاح قياسًا على القرن والرتق فاذا منع كون الرتق والقرن

يفسخ به قاسوا القرن والرتق على الجبّ بجامع فوات الاستمتاع
وقد كانت العلّة الاولى الجامعة بين الجذام والرتق كونه
عيبًا يفسخ به البيع ووجه فساده ان العلّة الاولى وهى كونه
عيبًا لم تثبت اعتبارها فى نظر الشارع لثبوت الحكم فى الأصل بغيرها
اتفاقًا وهو فوات الاستمتاع والعلّة الثانية وهى فوات الاستمتاع
غير ثابتة فى الفرع وهو المجذوم هذا اذا كان حكم الأصل له فرعًا
مقبولًا عند المستدل ممنوعًا عند المعترض واما اذا كان الاصل
له فرعًا مقبولًا وعند المعترض ممنوعًا عند المستدل فهو فاسد كما
لو قال الحنفى فى مسئلة تعيين النية عند ما اذا نوى النفل فى الصوم
انه اتى بما امر به فيصح كالحج اذا نوى الفرض فيه بنية النفل فان
الحكم فى الأصل مما لا يقول به الحنفى ويقول به الشافعى ووجه
فساده انّ هذا القياس يتضمّن اعترافه بالخطأ فى الأصل لوجود
العلّة فيه مع عدم الحكم وعند هذا فلا يصح من المستدل بناء الفرع
عليه واما اذا قال المستدل هذا هو عندك علّة الحكم فى الأصل
وهو موجود فى محل النزاع فيلزمك الاعتراف بحكمه والا فيلزم ابطال

المعنى واستعماله لتخلف الحكم عنه من غير مانع ويستلزم من ابطال التعليل به امتناع اثبات الحكم به فى الأصل فهو الفرق كالاول فى الفساد لان للخصم ان يقول الحكم فى الأصل ليس عندنا ثابتا على هذا الوصف وايضا فان حاصل ما ذكر يرجع الى الزام المعترض بالتخطئة فى الفرع ضرورة تصويبه فى اعتقاده كون الوصف الجامع علة للحكم فى الأصل المقيس عليه وهو غير لازم اذ ليس تخطئته فى الفرع وتصويبه فى التعليل باولى من العكس وح لا يتم الالزام ويسمى المعوج فرعا لكونه مختلفا فيه مجازا قال ومنها ان لا يكون معدولا به عن سنن القياس كشهادة خزيمة واعداد الركعات ومقادير الحدود والكفارات ومنه ما لا نظير له كان له معنى ظاهر كترخص المسافر او غير ظاهر كالقسامة اقول هذا احد شروط الأصل وهو ان لا يكون حكمه معدولا به عن سنن القياس لتعذر التعدية وهو على قسمين الاول ما لا يعقل معناه وهو اما مستثنى عن قاعدة كلية ثبت استقرارها فى الشرع واما غير مستثنى كاعداد الركعات ومقادير نصب الزكوات فانها غير معقولة المعنى لكنها غير مستثناة

عن

عن قاعدة سابقة الثانى ما شرع ابتداء ولا نظير له سواء كان له معنى ظاهر كترخص المسافر من حيث دفع المشقة او لم يكن كاليمين فى القسامة وضرب الدية على العاقلة فهذه الانواع كلها لا يجرى فيها القياس قال ومنها ان لا يكون ذا قياس مركب وهو ان يستغنى بموافقة الخصم فى الاصل مع منعه علة الاصل او منعه وجودها فى الاصل فالاول مركب الاصل مثل عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فيقول الحنفى العلة جهالة المستحق من السيد والورثة فان صحت بطل الالحاق وان بطلت منع حكم الاصل فما ينفك عن عدم العلة فى الفرع او منع الاصل الثانى مركب الوصف مثل تعليق الطلاق فلا يصح قبل النكاح كما لو قال زينب التى اتزوجها طالق فيقول الحنفى العلة عندى مفقودة فى الاصل فان صح بطل الالحاق والا منع الاصل فما ينفك عن عدم العلة فى الاصل او منع الاصل فلو سلم انها العلة وانها موجودة او اثبت انها موجودة انتهض الدليل عليه لاعترافه كما لو كان مجتهدا وكذلك لو اثبت الاصل

ينقض ثم اثبت العلة بطريقها على الاصح لانه لم لو تقبل نقض
تقبل المنع ومنها ان لا يكون دليل حكم الاصل شاملاً لحكم
الفرع اقول اذا كان الاصل متفقاً على حكمه بين الائمة جاز
القياس عليه عند القائلين به واذا كان متفقاً عليه بين
الخصمين منع قوم من القياس عليه وجوزه آخرون والمذهب
الى الاول ومثل هذا القياس يسمى القياس المركب وهو الذي
يكون الحكم في اصله غير منصوص عليه ولا مجمع عليه وهو قسمان الاول
مركب الاصل وهو ما اتفق فيه الخصمان على حكم الاصل واختلفا
في العلة الثاني مركب الوصف وهو ما اذا اختلف الخصمان
في وصف المستدل هل له وجود في الاصل ام لا مثال الاول
قول الشافعي في مسئلة قتل الحر بالعبد عبد فلا يقتل به الحر
كالمكاتب فالمقيس عليه وهو المكاتب غير متفق عليه ولا منصوص
وانما اتفق الشافعي وابو حنيفة على عدم وجوب القصاص
على قاتله فللحنفي ان يقول العلة في عدم وجوب القصاص
في المكاتب ليست العبودية انما هي جهالة المستحق للقصاص

من

من السيد او الورثة فان سلمت العلة بطل الحاق العبد به
وان بطلت منعت الحكم في الاصل لان الحكم فيه انما ثبت بناء
على هذه العلة ونثبت وجوب القصاص في المكاتب فالقياس
يكون ممتنعاً لانه لا ينفك عن عدم العلة في الفرع او منع
الحكم في الاصل مثال الثاني قول المستدل في مسئلة تعليق الطلاق
بالنكاح وهو قولنا ان تزوجت زينب فهي طالق تعليق فلا يصح
قبل النكاح كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق للحنفي ان يقول
لا نسلم وجود التعليق في الاصل بل هو تنجيز فان صح هذا المنع
يعني عدم وجود التعليق بطل الالحاق لعدم وجود العلة وان
بطل صح الطلاق ومنعت الحكم في الاصل وقلت انه صحيح كما في
الفرع والقياس يكون ممتنعاً لانه لا ينفك عن منع حكم الاصل
او منع العلة فيه فلو سلم الخصم ان العلة هو الوصف المذكور اعني
العبودية في الاول دال لعلة التعليق في الثاني موجودة في
الاصل او اثبت الخصم انها موجودة انتهض الدليل عليه لاعترافه
بعلية وصف المستدل وبوجود العلة في الاصل كما ينتهض القياس
الخصم

القصاص

عليه اذا كان ناظرًا فى المسئلة بطريق الاجتهاد فانه لا يكابر نفسه
فيما ادّاه اجتهاده وتوجيه ظنه الحكم فكذلك فيما اذا كان مناظرًا
وكذلك اى ينتهض الدّليل عليه لو اثبت المستدل حكم الاصل
بنصّ مطلقًا ثم اثبت العلّة باحد طرايقها على المذهب الحقّ
خلافًا لطايفة ذهبوا الى انّه انما يجوز القياس على اصل اذا كان
الدّليل على حكمه نصًّا او اجماعًا خاصًّا به اولم يقم دليل خاصّ على
جواز القياس عليه خلافًا لعثمن البتّىّ حيث ذهب الى انه لا
يجوز القياس على اصل حتّى تقوم دليل خاصّ على جواز القياس
عليه اولم يقم نصّ على عين تلك العلّة ولا اجماع على كون حكم
الاصل معلّلًا خلافًا للمريسىّ والكرخىّ وانما ينتهض الدليل عليه
لان الخصم لو لم يقبل مقدّمة قابلة للمنع وان اقيمت عليها الدّليل
اذ لا علّة الا كونها قابلة للمنع وذلك لوجب ان لا يقبل الا البديهيات
ومن الشّرايط ان لا يكون الدليل الدال على اثبات حكم الاصل
دالًّا على اثبات حكم الفروع والا فليس احدهما اولى بالاصالة من
الآخر بالفرعيّة قال ومن شروط علة الاصل ان يكون بمعنى الباعث

اي مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم لانها اذا كان مجرّد امارة
وهى مستنبط من حكم الاصل كان دورًا اقول لمّا فرغ من شرايط الاصل
شرع الآن فى بيان شرايط علّة الاصل وهى امور الاوّل ذهب
الجمهور الى انّه لابدّ وان يكون العلّة فى الاصل للحكم بمعنى الباعث
اى يكون مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم قالوا لانها
لو كانت وصفًا طرديًّا لا حكمة فيه بل مجرّد امارة لزم الدّور المحال
لان علّة الاصل من حيث هى مستنبط من حكم الاصل متفرّعة
عليه ومن حيث هى امارة لا فايدة فيها سوى تعريف الحكم كان
الحكم متفرعًا وهو دور قال ومنها ان يكون وصفًا ضابطًا لحكمة
لا حكمة مجرّدة لخفائها اولعدم انضباطها ولو امكن اعتبارها
جاز على الاصحّ اقول اختلف الناس فى جواز التعليل بالحكم
المجرّدة عن الاوصاف الضابطة لها فذهب الجمهور الى
المنع من ذلك وخالف فيه جماعة يسيرة وذهب آخرون
الى التفصيل فجوّزوا التعليل بالحكمة المنضبطة دون المضطربة
الخفيّة احتجّ المانعون بانّ الحكمة من الامور الخفيّة التى لا يمكن

ضبطها ومعرفتها وان امكن ذلك فى بعض المصالح فتكليف العبد بالاطلاع
عليها فى كل حكم وانه هل يصح التعليل بها ام لا نوع مشقة وهى منتفية بقوله
تعالى ما جعل الله عليكم فى الدين من حرج واحتج المجوزون بان
الحكمة علة لعلية الحكم فتعليل الحكم بها اولى من تعليله بالوصف واما الذين
فصّلوا فقالوا ان التعليل بالوصف انما كان لاشتماله على نوع من الحكمة
فاذا كانت الحكمة معلومة ظاهرة كان التعليل بها اولى من التعليل
بالوصف المساوى لها فى الظهور واما اذا كانت الحكمة خفية فالتعليل
بها متعذر لاختلافها باختلاف الاشخاص والازمان قال
ومنها ان لا يكون عدمًا فى الحكم الثبوتى لنا لو كان عدمًا لكان مناسبًا
او مظنة تقرير انا بينا ان العدم المطلق باطل والمخصص بامر ان
كان وجوده منشأ مصلحة فباطل وان كان منشأ مفسدة فمانع وعدم
المانع ليس علة وان كان وجوده ينافى وجود المناسب لم يصلح عدمه
مظنة لنقيضه لانه ان كان ظاهرًا يغنى بنفسه وان كان خفيا فنقيضه
خفى ولا يصلح الخفى مظنة للخفى وان لم يكن فوجوده كعدمه وايضًا
لم يسمع احد يقول العلة كذا او عدم كذا واستدل بان لا علة عدم

مقتضه وجود وفيه مصادرة وقد تقدم مثله قالوا صح تعليل الضرب
بانتفاء الامتثال قلنا بالكف قالوا انتفاء معارضة المعجزة جزء
من المعرف لها وكذلك الدوران وجزؤه عدم قلنا شرط
لا جزء اقول اختلف الناس فى جواز التعليل للحكم الثبوتى بالعلة
العدمية فاثبته قوم ونفاه آخرون واليه ذهب المص وقد
استدل النافون بوجوه ثلثة الاول ان العلة لو كانت عدمية
لكانت مناسبة او مظنة المناسبة والتالى بقسميه باطل فالمقدم
مثله والشرطية ظاهرة لان الكلام فى العلة بمعنى الباعث وهى
لابد وان يكون مناسبًا للحكم اى يكون وصفًا ظاهرًا منضبطًا
يحصل عقلاً من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودًا
من حصول مصلحة او دفع مفسدة او يكون مظنة المناسب اى
ملازمًا للوصف المذكور اذا لم يكن ظاهرًا او منضبطًا كالسفر الذى
هو مظنة المشقة الخفية وبيان بطلان التالى وهو الذى اشار
اليه المص بالثانية فانه يستدعى المقدمة الاستثنائية بالثانية ان
التعليل اما ان يكون بالعدم المطلق او المخصص والاول باطل

قطعًا اشتماله على الحكمة ولان العدم المطلق لو كان علة الحكم او مظنة
له لعم ذلك الحكم جميع اذ لا صورة الا وهناك عدم خاص يشتمل على
العدم المطلق والثانى كذلك لانه اما ان يكون وجود ذلك الامر
الذى يختص به العدم منشأ للمصلحة او المفسدة او لا يكون
وجود ذلك الامر منشأ مصلحة للحكم الثبوتى فباطل ان يكون
عدمه مناسبا او مظنة لاستلزام عدمه فوات تلك المصلحة واما
الثانى وهو ان يكون وجود ذلك الامر منشأ مفسدة فلان ذلك
الامر ح يكون مانعا فيكون عدمه عدم المانع فليس بعلة اى فليس
بمناسب ولا مظنة اتفاقا واما الثالث وهو ان يكون وجود ذلك
الامر ينافى وجود المناسب فلانه لو كان كذلك لم يصح عدم ذلك
الامر مظنة لمقابل ذلك الامر وهو ما ينافيه اعنى المناسب وذلك
لان المناسب ان كان ظاهرا تعين للعلية بنفسه فلا احتياج
الى مظنة وان كان خفيا فنقيض ذلك الامر خفى لان عدم الخفى
خفى ايضا لتوقف تعقل العدم على الخفى واما الرابع وهو ان لا
يكون وجود ذلك الامر ينافى المناسب فكذلك لان وجوده يكون

كعدم بالنسبة الى ذلك الحكم لان التقدير ان وجوده ليس منشأ مصلحة
ولا مفسدة ولا منافيا للمناسب واذا استاوى وجوده وعدمه
لا يكون عدمه مناسبا للحكم ولا مظنة الثانى انه لم يسمع من
احد من العلماء الماضين نقول العلة كذا او عدم كذا ولو كان
العدم صالحا للعلية لوجب ان يصير اليه بعض الفضلاء فى بعض
الاوقات الثالث ان لا علة عدم فنقيضه وجود فيتحيل انتفاء
الامر العدمى به واعترض المص على هذا الاخير بانه مصادرة
على المطلوب فان من يجوز التعليل بالعدمى يقول لا علة
ليس امرا عدميا وقد مر مثله فى الحسن والقبح وقد احتج المجوزون
بانه يصح ان يقال انما فقد صار العدم فى هذين الموضعين جزءا
قلنا لا نسلم انه جزء بل هو شرط وفرق بينهما قال وان لا يكون المتعدية
المحل ولا جزءا منه لامتناع الالحاق بخلاف القاصرة اقول اختلف
الناس فى التعليل بمحل الحكم الاصلى او بجزئه فاثبته قوم ونفاه
آخرون والحق ان نقول ان كانت العلة متعدية استحال التعليل
بمحل الحكم الاصلى لاستحالة وجوده بخصوصيته فى الفرع وان

كانت قاصرة امكن التعليل به لانه استبعاد فى استلزام ذلك المحل
حكمة باعثه على شرع الحكم وهل يجوز التعليل بجزء المحل الحق عندى بناء
على القول بالقياس الجواز فى المتعدية والقاصرة ومنع المعترض
المتعدية ولا اعرف هذا التخصيص وليس حكم الجزء حكم الكل فان الجزء
يجوز كونه متعديا بخلاف الكل اللهم الا ان يعنى بالجزء الجزء
المختص والقاصرة بنص او اجماع صحيحة باتفاق والاكثر على
صحتها بغيرهما كتعليل الربا فى النقدين بجوهريتهما خلافا لابى حنيفة
لنا ان الظن حاصل بان الحكم لاجلها وهو المعنى بالصحة بدليل صحة
المنصوص عليها واستدل لو كانت صحتها موقوفة على تعديتها لم ينعكس
للدور والثانية اتفاق واجيب بانه وقف معه قالوا لو كانت صحيحة
لكانت مفيدة والحكم فى الاصل بغيرها ولا فرع ورد بجوازه فى القاصرة
بنص وبان النص دليل الدليل وبان الفائدة معرفة الباعث
المناسب فيكون ادعى الى القبول واذا قدر وصف آخر متعد
لم يتعد الا بدليل على استقلاله اقول اختلف الناس فى التعليل
بالعلة القاصرة وهى الوصف المختص بالاصل بالاستنباط بعد اتفاقهم

على

على جواز التعليل بها بنص او اجماع وعلى اشتراط التعدية فى القياس
وذلك كتعليل الشافعى تحريم الربوا فى النقدين بجوهر الثمنية
فذهب الجمهور كالشافعى واحمد والقاضى ابى بكر والقاضى عبد
الجبار وابى الحسين البصرى وجماعة من الفقهاء والمتكلمين الى
الجواز ومنع من ذلك ابو حنيفة واصحابه وابو عبد الله البصرى
احتج المجوزون بوجهين الاول ان الناظر اذا اجتهد فى طلب
العلة وادى ظنه الى ان العلة هى محل الحكم وما هو مختص
به فقد حصل له ظن ان الحكم انما هو لاجلها ولا معنى لصحة
التعليل الا ذلك كما فى صحة المنصوص عليها فانه اذا غلب على
الظن النص على التعليل بالقاصرة كان ذلك هو معنى المنصوص
عليها الثانى لو كانت صحة العلة موقوفة على تعديتها لم يكن التعدية
موقوفة على الصحة والا لزم الدور والتالى باطل اتفاقا فالمقدم
مثله واجاب المعترض عن هذا الوجهان توقف الصحة على التعدية
لا ينافى توقف التعدية على الصحة ولا يلزم الدور لان الدور انما
يلزم لو كان التوقف توقف تقدم اما اذا كان توقف معية فلا اجرح

المانعون بان التعليل بالقاصرة لوكان صحيحًا لكان مفيدًا والتالى
باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ظاهر وبيان بطلان التالى ان
الفائدة اما حصول الحكم فى الاصل او فى الفرع والاول باطل
لحصوله بالنص والثانى كذلك لعدم الفرع لقصورها وعدم تعديتها
والجواب عنه من وجوه احدها ان ماذكرتموه وارد فيما اذا ثبت
التعليل بالنص او بالاجماع ولما صح التعليل هنالك فكذا هنا
الثانى لا نسلم ان الحكم انما ثبت فى الاصل بالنص فان لقايل
ان يقول ان النص دليل على الدليل على ثبوت الحكم يعنى ان
النص دال على الحكمة الدالة على الحكم الثالث لا نسلم انحصار الفوايد
فيما ذكرتم من التعدية وههنا فوايد اخر احدها معرفة الوصف
الباعث على الحكم وشرعيته لتكون النفس مطمئنة ويكون ادعى
الى القبول وثانيها المنع من التعليل بوصف متعد من غير دليل
دال على استقلاله راجح على هذا الدليل وثالثها امتناع وجود
الحكم فى الفرع لشبهها قال وفى النقض وهو وجود المدعى علية
مع تخلف الحكم ثالثها يجوز فى المنصوصة لا المستنبطة ورابعها

عكسه

عكسه وخامسها يجوز فى المستنبط وان لم يكن لمانع ولا عدم شرط والمختار ان
كانت مستنبطة لم يجز الا لمانع او عدم شرط لانها لا تثبت عليتها الا ببيان
احدهما لان انتفاء الحكم اذا لم يكن لذلك لعدم المقتضى وان كانت
منصوصة بظاهر عام فيجب تخصيصه كعام وخاص ووجب تقدير المانع
لنا لو بطلت لبطل المخصص واللازم باطل جمعا بين الدليلين ولبطلت القاطعة
كعلل القصاص والجلد وغيرهما ابو الحسين النقض يلزم فيه مانع او انتفاء
شرط فتبين ان بعضه من الاولى قلنا ليس ذلك من الباعث ويرجع
النزاع لفظيا قالوا لو صحت للزم الحكم واجيب بان صحتها كونها باعثة لا
للزوم الحكم فانه مشروط قالوا تعارض دليل الاعتبار ودليل الاهدار
قلنا الانتفاء لمعارض لا ينافى الشهادة قالوا كالعقلية واجيب بان
العقلية بالذات وهذه بالوضع اقول النقض هو وجود الوصف المدعى كونه
علة فى صورة ما مع تخلف الحكم المدعى كونه معلولا فى تلك الصورة ويسمى
تخصيص العلة وقد اختلف الناس فيه فمنع منه جماعة من اصحاب الشافعى
وهو منقول عنه وجوزه جماعة من اصحاب ابى حنيفة وقال قوم انه
لا يجوز التخصيص فى العلة المنصوصة لا المستنبطة وقال آخرون بالعكس وجوزه فى

فى المستنبط دون المنصوصه وذهب طايفه اخرى الى انه يجوز التخصيص فى العلة
المستنبطه وان لم يكن هناك مانع ولا فقد شرط وذهب المصنف الى ان العلة
ان كانت مستنبطه لم يجز تخصيصها الا لمانع اوعدم شرط لان المستنبط
لايثبت عليتها الا ببيان احدهما اعنى وجود المانع اوعدم الشرط لان انتفاء
الحكم اذا لم يكن ذلك اى وجود المانع اوعدم الشرط يكون لعدم المقتضى لان
العلة المستنبطه انما عرفت عليتها باعتبار الشارع لها بثبوت الحكم وهو المناسبه
وقعها وهو وان دل على اعتبارها غيران تخلف الحكم مع عدم ظهور ما
يستند اليه يدل على الغائها وان كانت منصوصة جاز تخصيصها اذا كانت
منصوصة بظاهر عام فيجب تخصيصه اى بالنص الباقى لحكمها فى صورة التخلف
كما فى العام اى اختلفا فانه يقدم الخاص على العام ويجب تقدير المانع فى
صورة التخلف واستدل على ان تخلف الحكم عن المنصوصة بظاهر عام لا
يبطل عليتها بان ابطال العام يستلزم ابطال المختص اى العام المخصوص
معا عدا صورة التخصيص والتالى باطل لما مر من ان العام المخصوص حجة
وبيان الشرطية انهما اشتركا فى كونهما عامين لان المنصوصة فى معنى النص
وفى ان التخلف فيها لمعارض وايضا لاشك فى ان العمل بكونها علة فى غير
صورة

صورة التخصيص والحكم بعدم عليتها فى صورة التخصيص يكون عملا
بالدليلين وهو النص الدال عليته والتخلف الدال على عدمها
ومهما امكن العمل بهما كان اولى من العمل باحدهما والغاء الآخر
اصلا وايضا لو كان تخلف الحكم عن العلة تخرجها عن كونها علة
لبطلت العلل المعلوم كونها عللا قطعا وذلك لانا نحكم قطعا ان القتل
العمد العدوان علة فى وجوب القصاص مع انتفاء الحكم فى حق الاب
ونعلم قطعا ان الزنا علة فى وجوب الجلد وقد يتخلف عنه كما فى زنا
الاب بجارية الابن ولما كان ذلك باطلا علمنا ان التخلف غير دال
على بطلان العلة قال ابو الحسين تخصيص العلة لابد فيه من مانع وانتفاء
شرط لانا اذا علمنا ان علة تحريم بيع الذهب بالذهب متفاضلا كونه
موزونا وعلمنا اباحة بيع الرصاص بمثله متفاضلا مع انه موزون فلا
اما ان نعلم اباحة ذلك بعلة اخرى اوبنص فان علمنا اباحته بعلة
نقاس بها الرصاص على اصل مباح لكونه ابيض فانا عند ذلك لا
نعلم تحريم بيع الحديد بالحديد متفاضلا الا بكونه موزونا غير ابيض
فلو شككنا فى كونه ابيض لم نعلم قبح بيعه متفاضلا كما لو شككنا فى كونه

موزونا فعلم انه بعد التخصيص لا تعلم تحريم شئ لكونه موزونا فقط فلا يكون
علة بل العلة كونه موزونا مع كونه غير ابيض وكذلك اذا دل النص على
اباحة بيع الرصاص سواء علمت علة الاباحة اولم تعلم فاذن يكون عدم
المانع او وجود الشرط جزءا من العلة الاولى والجواب ان انتفاء ذلك
المعارض شرط فى اثبات حكم الامارة ليس هو من جملة الامارة للحكم
لان المقصود من الامارة انما هو الباعث على الحكم ويصير البحث لفظيا قال
بعض الاشاعرة لو كانت العلة المخصوصة صحيحة لزم ثبوت الحكم معها دائما
والتالى باطل فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان اقتضاء العلة للحكم اما ان
يعتبر فيه انتفاء المعارض اولا فان كان الاول لم يكن العلة وحدها علة
بل جزء العلة وان كان الثانى لزم ما قلناه والجواب صحة العلة معناه
كونها باعثة على الحكم لا لزوم الحكم عنها فانه مشروط بحصول الشرط وانتفاء المانع
والحاصل ان انتفاء المعارض شرط فى لزوم الحكم لا فى كون العلة علة قالوا
تعارض دليل الاعتبار وهو وجود الحكم مع العلة فى فرع ما ودليل الاهدار
وهو عدم الحكم فى فرع ما مع وجود العلة فلا اولوية والجواب ان الانتفاء
اذا كان لمعارض لا يقدح فى علية العلة قالوا تخصيص العلة يوجب فسادها

كالعلة العقلية والجواب الفرق فان العلة العقلية علة لذاتها فاستحال
تخلف الحكم عنها وهذه علة بوضع الشارع فافترقا قال المجوز فى
المنصوصة لو صحت مع النقض لكان لتحقق المانع ولا يتحقق الا
بعد صحتها فكان دورا واجيب بانه دور معية والصواب ان استمرار
الظن بصحتها عند التخلف يتوقف على المانع وتحقق المانع يتوقف
على ظهور الصحة فلا دور كاعطاء الفقير بظن انه لفقره فان لم يعط آخر
توقف الظن فان تبين مانع عاد والا زال قالوا دليلها اقتران فقد
سا قطا وقد تقدم المجوز فى المستنبطة المنصوصة دليلها نص عام فلا
تقبل واجيب ان كان قطعيا فمسلم وان كان ظاهرا وجب قبوله لخاص
المستنبطة علة بدليل ظاهر وتخلف الحكم مشكك فلا تعارض الظاهر واجيب
تخلف الحكم ظاهر انه ليس بعلة والمناسبة والاستنباط مشكك والتحقيق
ان الشك فى احد المتقابلين يوجب الشك فى الآخر قالوا لو توقف
كونها امارة على ثبوت الحكم فى محل آخر لا بعكس وكان دورا ان تحكما
واجيب بانه دور معية والحق ان استمرار الظن بكونها امارة يتوقف
على المانع او ثبوت الحكم وهما على ظهور كونها امارة اول احتج القائلون

بالمنع من التخصيص في العلة المستنبطة بانه لو صحت العلة مع
النقض لكانت تلك الصحة متوقفة على وجود المانع لم يكن تلك
العلة علة ضرورة وجودها مع عدم الحكم خالية عن المانع
لكن وجود المانع متوقف على صحة العلة لكان عدم الحكم مستندا الى
عدم العلة لا الى وجود المانع وذلك يستلزم الدور المحال والجواب
ان الدور هنا دور معية لا دور تقدم وتأخر والتحقيق ان يقال
استمرار الظن بصحتها عند التخلف يتوقف على وجود المانع وتحقق
المانع يتوقف على ظهور صحتها ولا دور لان المتوقف على المانع
انما هو استمرار الظن والمتوقف عليه المانع انما هو ظهور الصحة
وذلك كاعطاء الفقير فانه يظن انه انما اعطاه لفقره فان لم يعط يعط آخر
توقف الظن ولم يستمر فان تبين مانع كالفسق عاد الظن
بكون العلة هي الفقر والا زال فظهر ان استمرار الظن بالتعليل
في الاعطاء متوقف على وجود مانع وهو الفسق مثلا ليس مطلق
الظن قالوا دليل العلية اقتران الحكم بها وقد زال فزول العلة
والجواب عنه ما تقدم في قولهم يعارض دليل الاهدار والاعتبار

واحتج

واحتج المانعون من التخصيص في العلة المنصوصة بان دليل العلة نص
عام فلا يقبل التخصيص فلان الاصل تنزيل الالفاظ العامة
على عمومها واذا لم يقبل النص التخصيص فلا يقبل العلة وهو ظاهر
والجواب ان كان النص العام قطعيا في دلالة فهو مسلم وان كان
ظنيا وجب قبوله للتخصيص جمعا بين الادلة واحتج القائلون بجواز
التخصيص في المستنبطة من غير مانع ولا فوات شرط بان المستنبطة
علة بدليل ظاهر وهو المناسبة مع الاقتران وتخلف الحكم شكك ولا
يعارض الشك الظاهر والجواب المعارضة بالمثل فان تخلف
الحكم عن الوصف ظاهر في الدلالة على عدم العلية والمناسبة والا
ستنباط شكك فلا يعارضان الظاهر والتحقيق فيه ان الشك
في احد المتقابلين يوجب الشك في العلية ايضا فيبقى قولهم الشك
لا يعارض الظاهر ساقطا قالوا ثبوت الحكم في احدى الصورتين اذا
لم يكن دالا لم يكن دالا على العلة الا مع ثبوته في الصورة الآخر
فالعكس ان كان حقا لزم الدور والا كان تحكما والجواب انه دور
معية لا دور تقدم وتأخر والحق ان استمرار الظن بكون المستنبطة

امارة يتوقف على المانع او ثبوت الحكم فى الصورة الاخرى وهما يتوقفان
على ظهور كونها المستنبطة امارة وقد مضى مثل ذلك ولم يقتصر على قوله
استمرار الظن بكونها امارة يتوقف على ظهور الحكم وثبوت الحكم على
ظهور كونها امارة بل قال يتوقف على المانع او ثبوت الحكم دليلاً يمنع التوقف
عليه معا لانه يتوقف على احدهما وفى الشبهة المذكورة للمجوز فى
المنصوصة لما يعرض المتخلف لم يحتج الى ذكر احد الامرين فلهذا قال
هناك الصواب ان استمرار الظن ه بعليتها عند التخلف يتوقف على
المانع قال وفى الكسر وهو وجود الحكمة المقصودة مع تخلف الحكم المختار لا
يبطل كقول الحنفى فى العاصى بسفره سافر فترخص كغير العاصى ثم بين المنا
بالمشقة فعرض بصعد سا و فى الحضر لنا ان العلة السفر لعسر انضباط المشقة
ولم يرد النقض عليه قالوا الحكمة هى المعتبرة قطعًا فالنقض وارد قلنا
قدر الحكمة المساوية فى محل النقض مظنون ولعله لمعارض والعلة فى
الأصل موجودة قطعًا فلا يعارض الظن القطع حتى لو قدرنا وجود قدر
الحكمة او اكثر قطعًا وان بعد ابطل الا ان يثبت حكم آخر اليق بها كما لو
علل القطع بحكم الزجر فيعترض بالقتل العمد العدوان بان الحكمة ازيد لو

قطع

قطع فنقول ثبت حكم اليق بها يحصل به وزيادة وهو القتل الكسر اقول
الكسر هو وجود الحكمة المقصودة مع عدم الحكم واختلفوا فى انه هل
يبطل العلة ام لا فذهب الاكثرون الى انه غير مبطل ماله قول الحنفى
فى مسئلة العاصى بسفره مسافر فوجب ان يترخص فى سفره كغير العا صى
بسفره مسافر فوجب ان يترخص فى سفره كغير العاصى ثم تبين المناسبة
فى السفر بما فيه من المشقة فنقول المعترض ما ذكرته من الحكمة وهى المشقة
منتقضة فانها موجودة فى حق الحمال وارباب الصنايع الشاقة فى
الحضر ولا رخصة والدليل على عدم الابطال ان الكلام مفروض
فى الحكمة التى ليست منضبطة بنفسها بل بضابطها كالسفر وح لا
يخفى ان تلك الحكمة اذا كانت غير منضبطة فهى مما يختلف باختلاف
الاشخاص والازمان والاحوال ومثل هذا يرد الشارع الناس فيه
الى المظان الظاهرة الجلية دفعًا للعسر والتخبط فى الاحكام فح
العلة ههنا هو السفر لا غير والنقض غير وارد قالوا الحكمة هى المعتبرة
قطعًا فان الوصف لو لم يشتمل عليها لم يكن علة واذا كان كذلك
ورد النقض والجواب ان وجود قدر الحكمة المساوية فى محل النقض

مظنون وليس بمقطوع لكون الحكمة غير منضبطة بل انما تنضبط بالوصف
الذي ليس موجودًا في صورة النقض واذا كان مظنونًا فيحتمل ان
لا يكون موجودًا والا لكان مقطوعًا به وعلى تقدير ان يكون موجودًا
في صورة النقض واذا كان فلعل تخلف الحكم لمعارض ومع هذا الاحتمال
لا يدل على ابطالها لان العلة في الاصل موجودة قطعًا فلا يعارض الظن
القطع ولو فرضنا وجود قدر الحكمة او اكثر قطعًا في صورة النقض وان بعد
كان ذلك مبطلاً للتعليل بها وان كان قد نازع فيه قوم اللهم الا ان
ثبت في صورة النقض حكم آخر اليق بالحكمة مثاله انا لو عللنا القطع بحكمة
الزجر فاعترض المعترض بالقتل العمد العدوان فان حكمة القطع فيه
ازيد مكان يجب القطع فنقول ثبت فيه حكم اليق به يحصل به تلك الحكمة
والزيادة المفروضة وهو القتل قال وفي النقض المكسور وهو نقض بعض
الاوصاف المختار لا يبطل كقول الشافعي في بيع الغايب مبيع مجهول الصفة
عند العاقد حال العقد فلا يصح بيعه مثل بعتك عبدًا فنعرض بالو تزوج
امرأة لم يرها لنا ان العلة المجموع فلا نقض فان بين عدم تاثير كونه مبيعًا
كان كالعدم فيصح النقض ولا تفيد مجرد ذكره دفع النقض اقول اختلفوا

النقض المكسور وهو نقض بعض اوصاف العلة فذهب الجمهور الى انه غير
مبطل للعلة مثاله قول الشافعي في مسئلة بيع الغايب مبيع مجهول الصفة
عند العاقد حال العقد فلا يصح بيعه كما لو قال بعتك عبدًا فيقول المعترض
هذا ينتقض بما لو تزوج امرأة لم يرها فانها مجهولة عند العاقد حالة العقد
ومع ذلك فالنكاح صحيح ووجه بطلانه ان التعليل انما هو للمجموع كونه مبيعًا
مجهول الصفة لا لمجرد الجهالة فلا نقض اللهم الا ان يبين المعترض عدم تاثير
كونه مبيعًا فيكون ذكره كالعدم فيصح النقض ولا تفيد مجرد ذكره في دفع
النقض لان المستدل اما ان بنى على اعتقاد كون المجموع علة او لا فان
بنى فقد بطل التعليل بما علل به لعدم التاثير لا للنقض وان لم يبن فقد
بطل التعليل بالنقض لكونه واردًا على كل العلة قال واما العكس وهو
انتفاء الحكم لانتفاء العلة فاشتراطه مبني على منع تعليل الحكم بعلتين لانتفاء
الحكم عند انتفاء دليله ونعني انتفاء العلم او الظن لانه لا يلزم من انتفاء
الدليل على الصانع انتفاؤه اقول اختلف الناس في اشتراط العكس
في العلل الشرعية فاثبته جماعة من الاصوليين ونفاه جمهور الاشاعرة
والمعتزلة والمراد من العكس هنا انتفاء الحكم لانتفاء العلة واعلم انا ان

سنفا من تعليل الحكم الواحد بعلتين لزم العكس لان العلة دليل على ثبوت
الحكم ويلزم من عدم الدليل عدم المدلول لا مطلقا والا لزم من انتفا
العالم فى الازل انتفاء العلم او الظن بالمدلول لجواز حصوله بدليل آخر
قال وفى تعليل الحكم بعلتين او علل كل مستقل ثالثها العاصى يجوز فى المنصوصة
لا المستنبط ورابعها عكسه ومختار الامام يجوز ولكن لم يقع لنا لو لم يجز
لم يقع وقد وقع فان اللمس والبول والغايط والمذى يثبت بكل واحد
منها الحدث والقصاص والردة يثبت بكل منهما القتل قولهم الاحكام متعددة
ولذلك ينبغى قبل القصاص وسقى الاخر وبالعكس قلنا اضافة الشيء
الى احد دليليه لا يوجب تعددا والا لزم مغايرة حدث البول لحدث
الغايط وايضا لو امتنع لامتنع تعدد الادلة لانها ادلة اقول لما ذكر ان
اشتراط العكس مبنى على جواز تعليل الحكم بعلتين شرع فى البحث فيه فنقول
اتفق الناس على جواز تعليل الحكم بعلتين فى صورتين واختلفوا فى
جواز تعليله فى صورة واحدة بعلتين فمنع امام الحرمين من ذلك مطلقا
وجوزه آخرون مطلقا والقاضى جوز ذلك فى العلل المنصوصة لا
المستنبط وقد نقل بعضهم عنه المنع مطلقا وذهب آخرون الى الجواز فى المستنبط

والمنع

والمنع فى المنصوصة والامام اختار الجواز مطلقا لكنه قال انه لم يقع و
استدل المص على الجواز بانه لو لم يجز لم يقع والتالى باطل فالمقدم
مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان التالى ان اللمس والبول و
الغايط يثبت بكل واحد منها الحدث والقصاص والردة يثبت
بكل واحد منهما وجوب القتل فهذه علل مختلفة والحكم واحد اجابوا
عن ذلك بان الاحكام مختلفة بالشخص وان اتحدت بالنوع فان
القتل الموجب عن القصاص غير القتل الموجب عن الردة ولاجل ذلك
اذا عفى عن مستحق القصاص عن القتل يثبت الوجوب الاخر المستند
الى الردة وبالعكس واجاب المص عن ذلك بان اضافة القتل
الى القصاص واضافته الى الردة اضافة المدلول الى الدليل و
الاضافة الى الادلة المتغايرة لا يستلزم تغاير المدلولات والا
لزم مغايرة حدث البول لحدث الغاية وهو باطل اتفاقا وايضا
لو امتنع تعدد العلل لامتنع تعدد الادلة لان العلل ادلة قال
المانع لو جاز لكانت كل واحدة مستقلة غير مستقلة لان معنى استقلالها
اذا انفردت ثبت الحكم بها فاذا تعددت يناقضت واجيب بان معنى

استقلالها انها اذا انفردت استقلت فلا ينافى فى التعدد قالوا لو
جاز لاجتمع المثلان فيستلزم النقيضين لان المحل يكون مستغنيا غير
مستغن وفى الرسب يحصل الحاصل قلنا فى العلل العقلية فاما مدلول
الدليلين فلا قالوا لو جاز لما تعلق الائمة فى علة الربا بالترجيح
لان من ضرورة صحة الاستقلال واجيب بانهم تعرضوا للابطال لا
للترجيح ولو سلم فللاجماع على اتحاد العلة هنا والا لزم جعلها اجزاء
القاضى لا بعد فى المنصوصة واما المستنبطة فيستلزم التحير لدفع الحكم
فان عنيت بالنص رجعت منصوصة واجيب بانه يثبت الحكم فى
محال الافراد فيستنبط العاكس المنصوصة قطعية والمستنبطة وهمية لتنا
الامكان وجوابه واضح الامام وقال انه النهاية العضوى وفلق الصبح
فى الوضوح لو لم يكن ممتنعا شرعا لوقع عادة ولو نادرا لان امكانه
واضح ولو وقع لعلم ثم ادعى تعدد الاحكام فيما تقدم اقول احتج المانع
من تعليل الحكم الواحد بعلتين بوجوه الاول انه لو جاز تعليل الحكم الواحد
بعلتين لكانت كل واحدة مستقلة غير مستقلة وذلك باطل فما ادى
اليه باطل بيان الملازمة ان معنى استقلال العلة ثبوت الحكم بها بانفرادها

فاذا

فاذا تعددت يلزم ان لا يثبت الحكم بها بانفرادها وذلك مناقض
الاستقلال والجواب ان معنى استقلال العلة انها اذا انفردت
استقلت اى اذا انفردت يثبت الحكم بها لا بغير فلا يلزم التناقض لا
بها مع التعدد لا يكون منفردة بل يكون بحيث انها لو انفردت لا
فلا يخرج عن هذا الوصف مع التعدد الثانى لو جاز لاجتمع المثلان
وذلك يستلزم النقيضين لان المحل يكون مستغنيا وغير مستغن ان
تقارنا فى العلية او تحصيل الحاصل ان تقدمت احديهما والجواب ان
هذا لازم فى العلل العقلية اما العلل الشرعية فلا لانها معرفات و
ولا استبعاد فى دلالة دليلين على مدلول واحد الثالث لو جاز التعليل
بعلتين لما التجاء الفقهاء قديما وحديثا الى الترجيح فى علة الربا
انها الطعم والكيل لترجيحه على الآخر بل انما تعرضوا لابطال كون
الغير علة سلمنا انهم تعرضوا للترجيح لكن انما فعلوا ذلك للاجماع على
ان العلة هنا شئ واحد لا مجموع امرين ولا يمكن ان يكون اتحاد العلة
هنا يكون المجموع علة والا لزم جعل كل واحدة من العلتين جزءا
من العلة قال القاضى لا بعد فى تعليل الحكم الواحد بعلتين

لانها معرّفات واما العلة المستنبطة فانها يستلزم الجزئية وبيانه ان
المستنبط للعلة اذا استنبط فى الاصل مجموع امرين كل واحد منهما صالح
للتعليل فان اسند الحكم الى احدهما كان ذلك تحكمًا محضًا الا ان تعين
بالنص فيكون العلة منصوصة لا مستنبطة وان اسند اليهما معًا كان كل
واحدة منهما جزءًا علة والجواب لا نسلم لزوم التحكم وانما يلزم لو
لم يثبت الحكم بها فى محالّ افرادها اى كل منهما بمفرده علة اما اذا ثبت منفردة
الحكم بها منفردة فيستنبط بالمناسبة والاقتران انها العلة وعند هذا
فلا يلزم التحكم بخلاف ما اذا ثبت الحكم بها مجتمعة ثم استنبط فانه يلزم بالفرق
لو لم ينضم الى احدهما ما يرجحها قال من ذهب الى الجواز فى المستنبط دون
المنصوص ان المنصوص قطعية والمستنبط وهمية فلا يجوز التعدد فى الاولى
كالعقلية ويجوز فى الثانية ولتساوى امكان التعليل بالنسبة اليهما لانه
لا يمكن ان لا يجعل شىء منهما علة والجواب عن هذا ظاهر بما تقدم وهو قول
القاضى لا بعد فى المنصوصة وذلك لان كون المنصوصة قطعية لا ينافى
اجتماعهما لما بيّنا انها امارات قال امام الحرمين انه لو لم تعليل الحكم بعلتين
ممتنعًا شرعًا لوقع عادة ولو نادرًا لانه ممكن ولو وقع لعلم ولكنه لم يعلم فلا

يكون

اما بنص او اجماع ظاهرًا وغيره ذلك من الطرق ولابد من بيان محققه وطريق
كونه مانعا او شرطا على احد الطرق التى اثبت المستدل بها كون الوصف
الذى علل به وقد اختلفوا فى قبول هذا السؤال فقبله قوم ورده آخرون
واختار المصنف الاول لان قصد المعترض هدم ما بناه المستدل وهو حاصل هنا
اذ دليله مقاوم لدليله ولا منع عليه فى سلوك طريق للهدم دون طريق ولو منع
لزم سد باب فائدة البحث والاجتهاد والمناظرة واحتج الآخرون بان شان
المعترض الهدم وذكر الدليل المعارض يكون استدلالًا وبنيانًا لا هدمًا وعلم
منه القلب والجواب ان القصد الهدم وان اختلف طرايقه وجواب هذا السؤال
ان تقدم فيه المستدل بكل ما للمعترض ان تقدح به فيه ان لو كانت المستدل
متمسكا به وان عجز المستدل عن ذلك كان له ان يدفع السؤال بالترجيح على راى
قوم لانه فيما يرجح ما ذكره المستدل بوجه من وجوه الترجيحات كان العمل به
متعينًا وهو المقصود ومنع قوم من ذلك لان ما ذكره المعترض وان كان مرجوحا
فهو اعتراض واختلفوا فى انه هل يجب على المستدل ان يذكر فى دليله الايماء الى
الترجيح فاثبته قوم لتوقف العمل بالدليل عليه فكان من اجزاء الدليل ولو لم
يذكره لم يكن ذاكرًا للدليل ونفاه آخرون لانه مسؤول عن الدليل وقد اتى

به والترجيح خارج عن مسمّى الدليل ولو لم يذكره لم يكن ذاكراً للدليل ونفاه آخرون
لانه مسئول عن الدليل وقد اتى به والترجيح خارج عن مسمّى الدليل فلا يجب
ذكره ولو توقف العمل بالدليل على الترجيح من توابع ورود المعارضة لدفعها لا
انه جزء من الدليل قال الفرق وهو راجع الى احدى المعارضتين واليهما
معاً على قول اقول سوال الفرق عند قوم عبارة عن المعارضة فى الاصل او الفرع
الآن بعض المتقدمين ذهب الى انه عبارة عن مجموع المعارضتين وعند
المتأخرين انه عبارة عن احدهما وقال آخرون سوال الفرق عبارة عن
بيان معنى فى الاصل له مدخل فى التعليل ولا وجود له فى الفرع فيرجع حاصله
الى بيان انتفاء علة الاصل فى الفرع وبه سقط الجمع والجواب ما تقدم قال
اختلاف الضابط فى الاصل والفرع مثل تسببوا بالشهادة فوجب القصاص
كالمكره فيقال الضابط فى الفرع الشهادة وفى الاصل الاكراه فلا يتحقق
التساوى وجوابه ان الجامع ما اشتركا فيه من التسبب المضبوط عرفا او بان
الضابط فى الفرع مثله وارجح كما لو كان اصله المغرى للحيوان فان انبعاث
الاولياء على القتل طلباً للتشفى اغلب من انبعاث الحيوان بالاغراء بسبب
نفرته وعدم علمه فلا يضر اختلاف اصلى التسبب فانه اختلاف فرع واصل كما

يقاس

يقاس الارث فى طلاق المريض على القاتل فى منع الارث ولا يفيد ان التفاوت
بينهما ملغى لحفظ النفس كما الغى التفاوت بين قطع الانملة وقطع الرقبة فانه
لم يلزم من الغاء العام الغاء الخاص اقول هذا النوع الحادى والعشرون من الا
عتراضات وهو اختلاف ضابط الحكمة فى الاصل والفرع مع اتحاد الحكمة كما
لو قيل فى مسئلة شهود القصاص تسببوا بالشهادة الى القتل فوجب عليهم
القصاص زجراً لهم عن التسبب قياساً على المكره فانه يجب عليه القصاص لتسببه
الى القتل بالاكراه فيقول المعترض الضابط فى الفرع الشهادة وفى الاصل
الاكراه والمقصود منهما وان كان واحداً وهو الزجر فلا يمكن تعدية الحكم به
لان الضابط فى الاصل غير موجود فى الفرع والضابط فى الفرع يحتمل ان
لا يكون مساوياً لضابط الاصل فى الافضاء الى المقصود وجوابه ان الجامع
ما اشتركا فيه من التسبب المضبوط عرفاً او تبيين ان الضابط فى الفرع
مفض الى المقصود كافضاء ضابط الاصل لان احتمال التساوى ارجح
وان افضاء ضابط الاصل كما لو كان اصل هذا القياس المغرى للحيوان
بان يقال فى المسئلة تسببوا الى القتل عمداً عدواناً فوجب القصاص زجراً
لهم عن التسبب قياساً على وجوب القصاص على المغرى للحيوان على الآدمى.

بان افضآ الضابط الى المقصود فى الفرع ارجح من افضآ ضابط الاصل اليه
من حيث ان انبعاث الولى للتشفى والانتقام فى الفرع اقوى واغلب
من انبعاث الحيوان بالاغرآ بسبب نفرته عن الآدمى وعدم علمه بجواز
القتل وعدم واذا كان كذلك فلا يضر اختلاف اصلى التسبب وهو كون
اصل احدهما شهادة واصل الآخر اكراها او اغرآ فانه اختلاف فى فرع
واصل فكانه قتل الشهادة توجب القصاص قياسا على الاكراه والاغرآ
والجامع كون كل واحد منهما سببا واختلاف الاصل والفرع وكونه شرطا فى القياس
غير قادح فى صحته وان بلغ الاختلاف الى التضاد كما يقاس الارث فى طلاق
المريض على القاتل فى منع الارث كما تقدم فى المناسبة ولا يفيد المستدل ان يقول
التفاوت بينهما ملغى اى بين ضابط الاصل والفرع مراعاة لحفظ النفس كما انه
الغى التفاوت بين قطع الانملة عند افضآ القطع الى الهلاك قياسا على قاطع
الرقبة وان كان التفاوت بينهما ظاهرا غير خفى مبالغة فى صيانة النفس وانما لا
يفيد لانه لا يلزم من الغآ تفاوت القاتل الغآ كل تفاوت فانه قد الغى التفاوت
بين العالم والجاهل فيقتل احدهما بالآخر ولا يلغى التفاوت بين الحر والعبد
واليه اشار بقوله فانه لم يلزم من الغآ العالم الغآ الحر قال اختلاف جنس المصلحة

كقول

كقول الشافعية اولج فرجا فى فرج مشتهى طبعا محرم شرعا فيحد كالزانى فيقال
حكمة الفرع الصيانة عن رذيلة اللواط وفى الاصل دفع محذور اختلاط الا
نساب فقد يتفاوتان فى نظر الشرع وحاصله معارضة وجوابه كجواب حذف
خصوص الاصل اقول اذا اتحد الضابط بين الاصل والفرع واختلف جنس
المصلحة كقول الشافعى فى مسئلة اللواط اولج فرجا فى فرج مشتهى طبعا محرم
شرعا فيجب الحد كالزانى فللمعترض ان يقول الضابط وان اتحد الا ان
جنس المصلحة مختلف لان الحكمة فى الفرع هى صيانة النفس عن رذيلة اللواط
وفى الاصل دفع محذور اختلاط الانساب فقد يتفاوتان فى نظر الشارع
فيناط الحكم باحدى الحكمتين دون الاخرى وحاصل هذا السوال يرجع
الى المعارضة وجوابه كجوابه وهو ان التعليل انما وقع بالضابط المشترك
المستلزم لدفع المحذور اللازم من عموم الجماع والتعرض لحذف ما اختص
به الاصل باحد الطرايق الموجبة للحذف كالسبر والتقسيم وغير ذلك قال
مخالفة حكم الفرع لحكم الاصل كالبيع على النكاح وعكسه وجوابه ببيان ان
الاختلاف راجع الى المحل الذى اختلافه شرط لا فى حكم وبيانه اقول
هذا الثالث والعشرون من الاعتراضات وهو ان يقال حكم الفرع مخالف

لحكم الاصل فلا قياس لان القياس عبارة عن تعديةحكم الاصل الى الفرع
بواسطة الجامع بينهما ومع اختلاف الحكم فلا تعدية مثاله قياس صحة البيع
على صحة النكاح وبالعكس وقياس وجوب الصلوة على الصوم وبالعكس
وجوابه ببيان ان جنس الحكم واحد والاختلاف راجع الى المحل الذي هو شرط
فى صحة القياس لابد فيه من تعدد المحل وليس الاختلاف فى حكم وبيان اى
جامع قال القلب قلب لتصحيح مذهبه وقلب لابطال مذهب المستدل
صريحًا وقلب بالالتزام الاول لبث فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفه
فيقول الشافعى فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفه الثانى عضو وضوء
فلا يكفى فيه باقل ما يطلق كغيره فيقول الشافعى فلا يقدر بالربع الثالث عقد
معاوضة فيصح مع الجهل بالمعوض كالنكاح فيقول الشافعى فلا يشترط فيه خيار
الرؤية لان من قال بالصحة قال بخيار الرؤية فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم
والحق انه نوع معارضة اشترك فيه الاصل والجامع فكان اولى بالقبول اقول
هذا الرابع والعشرون من الاعتراضات وهو المسمى بالقلب وهو على ثلثة
اقسام الاول قلب لتصحيح مذهب المعترض الثانى قلب لابطال مذهب
المستدل صريحًا الثالث قلب لابطال مذهب المستدل بالالتزام مثال

الاول

الاول قول الحنفى فى مسئلة الاعتكاف لبث فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف
بعرفة فيقول الشافعى فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة وكل من
المستدل والمعترض قد تعرض فى دليله لتصحيح مذهبه الا ان المستدل
اشار بعلته الى اشتراط الصوم بالالتزام والمعترض اشار الى نفى اشتراطه
صريحًا وقد يكون كل واحد منهما يشير فى دليله الى تصحيح مذهبه صريحًا
كقول الشافعى فى ازالة النجاسة طهارة يراد لاجل الصلوة فلا يجوز
بغير الماء كطهارة الحدث فيقول المعترض طهارة يراد لاجل الصلوة
فتصح بغير الماء كطهارة الحدث مثال الثانى قول الحنفى فى مسح الرأس
عضو من اعضاء الوضوء فلا يكتفى فيه باقل ما ينطلق عليه الاسم كسائر
الاعضاء فيقول الشافعى عضو من اعضاء الطهارة فلا يقدر بالربع كغيره
من الاعضاء فكل منهما قد اشار فى دليله الى ابطال مذهب خصمه وليس
فى ذلك ما يدل على تصحيح مذهب احدهما لجواز ان يكون الحق غيرهما
كمذهب مالك فى وجوب الاستيعاب الا اذا كان فى المسئلة قولان
لا غير فانه يلزم من ابطال احدهما صحة الاخر مثال الثالث قول الحنفى
فى مسئلة الغائب عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول

الشافعي عقد معاوضة فلا يشترط فيه خيار الرؤية كالنكاح فالمعترض هنا تعرض
لابطال مذهب الخصم بالالزام لان من قال بالصحة فقد قال بخيار الرؤية
فالخيار لازم للصحة فاذا انتفى انتفت الصحة واختلف الناس في قبول هذا
السؤال فقبله قوم من حيث انه يشير الى ضعف الدليل لدلالته على نقيض مذهب
المستدل ورده آخرون لان المعترض اما ان يتعرض في دليله لنقيض حكم المستدل
او لغيره فان كان الاول تعذر عليه القياس على اصل المستدل لانه يستحيل اجتماع
حكمين متنافيين يجمع عليهما في اصل واحد وان كان الثاني لم يكن ذلك اعتراضا
على الدليل والحق القبول لان المعترض وان تعرض في الدليل لحكم
يقابل حكم المستدل صريحا فقد يمكن اجتماعهما في اصل واحد كما في ازالة
النجاسة على ما ذكرناه وان تعرض لغيره فقد يصح القلب اذا كان ذلك
لازما عما ذكره المعترض كما في مسئلة بيع الغايب على ان القلب نوع من
المعارضة اشترك فيه الاصل والجامع فكان اولى بالقبول من غيره من المعارضات
قال القول بالموجب وحقيقته تسليم الدليل مع بقاء النزاع وهو ثلثة الاول
ان يستنتج ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مثل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي
وجوب القصاص كحرقه فيرد فان عدم المنافاة ليس محل النزاع ولا يقتضيه

ان يستنتج

ان يستنتج ابطال ما يتوهم انه مأخذ الخصم مثل التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب
القصاص كالمتوسل اليه فيرد اذ لا يلزم من ابطال مانع انتفاء الموانع ووجود
الشرايط والمقتضي والصحيح انه مصدق في مذهبه واكثر القول بالموجب
كذلك لخفاء المآخذ بخلاف محال الخلاف الثالث ان سكت عن الصغرى
غير مشهورة مثل ما ثبت فشرطه النية كالصلوة وسكت عن الوضوء قربة
فيرد ولو ذكرها لم يرد الا المنع وقولهم فيه انقطاع احدهما بعيد في الثالث لا خلاف
المرادين وجواب الاول بانه محل النزاع او ملتزم كما لو قال لا يجوز قتل المسلم
بالذمي فيقال بالموجب لانه يجب فيقول المعنى بلا يجوز تحريم ويلزم نفي الوجوب وعن
الثاني انه المأخذ وعن الثالث بان الحذف سائغ اقول هذا الخامس والعشرون
من الاعتراضات وهو القول بالموجب وهو يرجع الى تسليم ما اتخذه المستدل
حكما لدليله على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه وهو على ثلثة اقسام احدها
ان يكون المستدل استنتج من دليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مثل ما اذا
قال قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي وجوب القصاص كحرقه فيقول المعترض اقول
بموجب ما ذكرت من الدليل فان عدم المنافاة لا يلزم منه وجوب القصاص
ولا يقتضيه الثاني ان يكون المستدل استنتج من دليله ابطال ما اخذ الخصم كما يقول

التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالمتوسل اليه فيقول المعترض
اقول بموجب ما ذكرت ولا يلزم المطلوب لانه لا يلزم من ابطال مانع انتفاء
الموانع ووجود جميع الشرايط والمقتضي واختلف الجدليون فقال قوم انه يجب
على المعترض ذكر مستند القول بالموجب في هذا النوع لاحتمال ان يكون هذا
لمأخذ عنده واذا علم انه لا يكلف باظهار المأخذ عند ايراد القول بالموجب
فقد يقول بذلك عنادا وانفاقا لكلام المستدل وقال آخرون لا يجب ذلك
لانه عاقل وهو اعرف لمأخذ امامه فكان الظاهر من حاله الصدق وهذا النوع
من القول بالموجب اكثر من النوع الاول واشهر بين الناظرين لان خفاء
المدارك اغلب من خفاء الاحكام فانه قد يشترك الخواص والعوام في نقل الاحكام
دون مداركها الثالث ان سكت المستدل عن الصغرى التي هي غير مشهورة
مثل ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلوة وسهل فوله والوضوء قربة فيقول المعترض
اقول بالموجب وامنع من ايجاب النية في الوضوء ولو ذكرها المستدل
لم يكن للمعترض الا المنع وقول الجدليين في القلب انقطاع احدهما
صحيح في الاولين لما ذكرنا من توجهها عليه وبعيد في الثالث لاختلاف
المرادين فلا يرد النفي والاثبات على محل واحد لان احدهما اراد بالقربة

غيرها اراد به الآخر وح يصير النزاع لفظيا فلا يلزم الانقطاع وجواب الاول
ان المنتج انما هو محل النزاع او ملازمه كما لو قال لا يجوز قتل المسلم بالذمي
فيقال بالموجب لانه يجب والواجب ليس بجايز فيقول المستدل عنيت بقولي
لا يجوز التحريم ويلزم نفي الوجوب ح وعن الثاني ان المنتج المأخذ بيين
اشتهاره بين النظار كما سبق وعن الثالث بان الحذف لاحدى المقدمتين
سايغ ودليلي عبارة عن مجموعهما قال والاعتراضات من جنس واحد
يتعدد اتفاقا ومن اجناس كالمنع والمطالبة والنقض والمعارضة منع اهل
سمرقند التعدد للخبط والمترتبة منع الاكثر لما فيه من التسليم للمتقدم فيتعين
الآخر والمختار جوازه لان التسليم تقديري فليترتب والا كان منعا بعد
تسليم فتقدم ما يتعلق بالاصل ثم العلة لاستنباطها منه ثم الفرع لبنائه عليها
وقدم النقض على معارضة الاصل لانه يورد لابطال العلة والمعارضة لابطال
استقلالها اقول الاعتراضات اما ان يكون من جنس واحد كالنقوض والمعارضات
في احد ركن القياس اما الاصل او الفرع واما ان يكون من اجناس متعددة
كالمنع والمطالبة والنقض والمعارضة فان كان الاول فقد اتفق الجدليون
على جواز ايرادها معا لانه لا يلزم منها تناقض ولا خروج عن سوال الى غيره

وان كان الثاني فتلك الاسولة لا تخلو اما ان يكون مترتبة او غير مترتبة فان
كانت غير مترتبة فقد جوّز الجمهور الجمع بينها ومنع منه اهل سمرقند واوجبوا
الاقتصار على سوال واحدٍ لقربه الى الضبط وبعده عن الخبط وان كانت
مترتبة فقد اختلفوا في جواز ايرادها معًا فمنع الاكثر منه لان المناظر اذا طالب
بتاثير الوصف بعد ان منع وجوده فقد نزل عن المنع واشعر بتسليم وجوده
لانه لو بقي على منع وجود الوصف لما طالب بتاثيره لانّ ما لا وجود له لا
تاثير له وح فلا يستحق المعترض جوابا الا عن السوال الاخير وجوّزه آخرون بان
يطلب تاثير الوصف بعد منع وجوده على تقدير التسليم ما ثبت تسليمه فاولى
ما تقدّم سوال الاستفسار لانّ من لا يعرف مدلول اللفظ لا يعرف ما يتجه
عليه ثم سوال فساد الاعتبار لانه نظر في فساده من حيث الاجمال ثم فساد
الوضع لانه اخص من فساد الاعتبار والنظر في الاعمّ مقدّم ثم منع الحكم في
الاصل ومنع وجود العلة فيه لان العلة مستنبط من حكم الاصل فتاخر السوال
عنها عن السوال عنه ثم ما يتعلق بعليه الوصف كالمطالبة وعدم التاثير
والقدح في المناسبة والتقسيم وكون الوصف غير ظاهر ولا منضبط وكون
الحكم غير صالح لافضائه الى المقصود ثم النقض والكسر لكونه معارضا لدليل

العلة

العلة ثم المعارضة في الاصل لانه معارض لنفس العلة فهو متاخر عن النقض ثم
التعدية والتركيب لانهما في الحقيقة معارضة في الاصل ثم منع وجود العلة في
الفرع ومخالفة حكمه لحكم الاصل ومخالفته الاصل في الضابط والمعارضة في الفرع
وسوال القلب والقول بالموجب قال الاستدلال يطلق على ذكر الدليل ويطلق على
نوع خاص وهو المقصود فقيل لما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس وقيل ولا
قياس علة فيدخل نفي الفارق والتلازم واما نحو وجد السبب او المانع او فقد
الشرط فقيل دعوى دليل وقيل دليل وعلى انه دليل قيل استدلال وقيل ان اثبت
بغير الثلثة والمختار انه ثلثة تلازم بين حكمين من غير تعيين علة واستصحاب وشرع
من قبلنا اقول لما فرغ من البحث في القياس شرع في الاستدلال وهو اخر الطرق
المفيدة للاحكام وهو لفظ مشترك بين معان فيطلق على ذكر الدليل سوآء كان
نصًّا او اجماعًا او قياسًا ويطلق على معنى آخر اخص منه وهو المعنى به ههنا وهو
دليل لا يكون نصًّا ولا اجماعًا ولا قياسًا ويطلق على معنى آخر اخص منه وهو المعنى
به ههنا وهو دليل لا يكون نصًّا ولا اجماعًا ولا قياسًا وقيل دليل لا يكون نصًّا ولا
اجماعًا ولا قياس علة فيدخل تحته قياس نفي الفارق وهو القياس في معنى
الاصل على ما مرّ وقياس التلازم وهو قياس الدلالة واختلفوا في مثل قولنا

وجد السبب فوجد المسبب او وجد المانع او انتفى الشرط فينتفي الحكم هل هو دليل
ام لا فقال قوم انه دليل وقيل انه دعوى دليل والقائلون بانه دليل قال
بعضهم انه استدلال لانه ليس بنص ولا اجماع ولا قياس وقيل ان اثبت السبب
او المانع او الشرط بغير الثلثة اى النص والاجماع والقياس فهو استدلال
والا فلا واختار المص ان انواع الدليل ثلثة الاول التلازم بين الحكمين من
غير تعيين العلة لجامع والا لكان قياسا والثانى الاستصحاب والثالث
شرع من قبلنا قال الاول يلازم بين ثبوتين او نفيين او ثبوت ونفى
او نفى وثبوت والمتلازمان ان كانا طردا وعكسا كالجسم والتاليف جرى
فيهما الاولان طردا وعكسا وان كانا طردا كالجسم والحدوث جرى فيهما
الاول طردا والثانى عكسا والمتنافيان ان كانا طردا وعكسا كالحدوث ووجوب
البقا جرى فيهما الاخران طردا وعكسا وان تنافيا اثباتا كالتاليف والقدم
جرى فيهما الثالث طردا وعكسا وان تنافيا نفيا كالاساس والخلل جرى فيهما
الرابع طردا وعكسا الاول فى الاحكام من صح طلاقه صح ظهاره ويثبت
بالطرد ويقوى بالعكس وتقريره ثبوت احد الاثرين فيلزم الاخر للزوم
المؤثر وثبوت المؤثر ولا يعين المؤثر فيكون استدلالا الى قياس العلة الثانى

لو صحّ

لو صح الوضوء يصح التيمم ويثبت بالطرد كما تقدم وتقريره بانتفاء احد الاثرين
فينتفي الاخر للزوم انتفاء المؤثر وبانتفاء المؤثر الثالث ما كان مباحا
لا يكون حراما الرابع ما لا يكون جايزا يكون حراما وتقريره ان ثبوت
التنافى بينهما او بين لوازمهما اقول المتلازمان اما ان يكونا ثبوتيين
او نفيين او يكون الملزوم ثبوتيا واللازم نفيا او بالعكس والمتلازمان
اما ان يتلازما طردا وعكسا او طردا لا عكسا فان يلازما طردا وعكسا
كان الجسم الثبوتي ملزوما للتاليف الثبوتى طردا وعكسا وعدم الجسم السلبى
ملزوما لعدم التاليف السلبى طردا وعكسا وان يلازما طردا لا عكسا
كالجسم والحدوث فان الجسم مستلزم للحدوث ولا ينعكس فانه ليس الحدوث
مستلزما للجسم وهما سوسان يلازما طردا ولم يتلازما عكسا فيجرى
فيهما الاول اعنى التلازم الثبوتى طردا فان كل جسم محدث ويجرى فيهما
الثانى عكسا اعنى التلازم السلبى فان عدم الحدوث مستلزم لعدم الجسم
والمتنافيان كانا طردا وعكسا اى تنافيا فى الوجود والعدم كالحدوث
ووجوب البقا فان الحدوث والوجوب متنافيان وجودا وعدما جرى
فيهما الاخران اعنى التلازم بين ثبوت ونفى وبين نفى وثبوت كل واحد

منهما طرداً وعكساً فانه يصدق ايضاً كل ما ليس بواجب فهو محدث وكل ما هو
واجب فليس بمحدث وان تنافيا اثباتاً كالتاليف والعدم فانهما تنافيا
اثباتاً ويجوز رفعهما جرى فيهما الثالث وهو استلزام الثبوت النفي طرداً
وعكساً فان التاليف مستلزم لعدم العدم هذا في الطرد وفي العكس العدم
مستلزم لعدم التاليف وان تنافيا نفياً كالاساس والخلل جرى فيهما الرابع
اعني التلازم بين نفي وثبوت طرداً لاستلزام عدم الاساس الخلل وعكساً
لاستلزام عدم الخلل الاساس مثال الاول وهو التلازم بين ثبوتين في
الاحكام قولنا من صح طلاقه صح ظهاره وتثبت هذه الملازمة بالطرد
وتقوى بالعكس اي تثبت بدوران صحة الظهار مع صحة الطلاق وجوداً
وعدماً حتى يلزم كون صحة الطلاق علة لصحة الظهار فيستلزمها وتقريرها
الصحتين اثران لموثر واحد ويلزم من ثبوت احد الاثرين ثبوت الآخر
لثبوت الموثر فان وجود احد الاثرين دليل على وجود الموثر وهو دليل على
وجود الآخر وتقريرها ايضاً ثبوت الموثر بان يقال موثر صحة الظهار ثابت
مع صحة الطلاق من غير تعيين للموثر وهو بان يقال انما صح طلاقه لكذا اثبتها
المناسبه وتلك العلة موجودة في ظهاره فيصح والا لكان انتفاء لا لي قياس

العلة

العلة ولم يكن استدلالاً مثال الثاني وهو التلازم بين النفيين قولنا لو صح
الوضوء بغير نية لصح التيمم وتثبت بالطرد كما تقدم في جانب الثبوت وتقرير
بانتفاء احد الاثرين فينتفي الموثر فينتفي الاثر الآخر فان الاثر اذا انتفى انتفى
الموثر اولاً وتقريره ايضاً بانتفاء الموثر مثال الثالث وهو ان يكون الملزوم
ثبوتاً واللازم نفياً قولنا ما كان حلالاً لا يكون حراماً مثال الرابع عكسه
وهو قولنا ما لا يكون مباحاً يكون حراماً وتقريرها فان المتلازمان بثبوت
التنافي بين الحكمين او بين لوازمهما فاذا تقرر ذلك وثبت احدهما
لزم انتفاء الآخر قال ويرد على الجميع منعهما ومنع احدهما ويرد من الاسولة
ما عدا اسولة نفس الوصف الجامع ويختص بسوال مثل قولهم في قصاص
الايدي باليد احد موجبي الاصل وهو النفس فيجب بدليل الموجب الثاني
وهو الدية وقرر بان الدية احد الموجبين فيستلزم الآخر لان العلة
ان كانت واحدة فواضح والا كان متعددة فلا يلزم فتلازم حكمين دليل
يلازم العلتين فنعرض لجواز ان يكون في الفرع باخرى لا تقتضي الآخر ونحوه
باقتناع المدارك فلا يلزم الآخر وجوابه ان الاصل عدم اخرى ويرجح
باولوية الايجاد فيه لما فيه من العكس فان قال فالاصل عدم علة الاصل في الفرع

قال والمتعدية اولى اقول لما فرغ من انواع التلازم والتنافي شرع في الاعتراض
عليها فقوله ويرد على الجميع منعهما يعني به ان انواع التلازم يرد عليها المنع
في المقدمتين الشرطية والاستثنائية او في احديهما اما في الشرطية او الاستثنائية
ويرد هنا من الاسولة ما ذكر في فصل القياس ما عدا اسولة نفس الوصف الجامع
فانها مختصة بالقياس لعدم تعيين العلة هنا ويختص التلازم المذكور بسوال
آخر غير ما ذكر في قياس العلة وذلك اذا كان الجامع بين الاصل والفرع احد
موجبي علة الاصل وهو تفويت النفس واذا كان كذلك فيجب في الفرع بدليل
وجود الموجب الثاني لعلة الاصل وهو الدية على تقدير وجودها في الفرع وتقرر
وجوبها في القصاص في الفرع بان الدية احد الموجبين فيستلزم الموجب الآخر
لان علة الموجبين في الاصل ان اتحدت فواضح لزوم المطلوب لاستلزام وجود
احد موجبيها في الفرع وجودها المستلزم لوجود الموجب الآخر وهو القصاص
على الكل وان تعددت فتلازم الحكمين في الاصل دليل تلازم العلتين فيعترض
المعترض بما ذكر من السوال وهو المختص بقياس الدلالة وتقرير الاعتراض
والجواب عنه قد تقدم فيما مضى قال الاستصحاب الاكثر كالمزني والصيرفي
والغزالي على صحته واكثر الحنفية على بطلانه كان بقاء اصلا او حكما شرعيا مثل

قول

قول الشافعية في الخارج الاجماع على انه قبله متطهر والاصل البقاء حتى يثبت
معارض والاصل عدمه لنا ان ما تحقق ولم يظن طرؤ معارض يستلزم ظن
البقاء وايضا لو لم يكن الظن حاصلا لكان الشك في الزوجية ابتداء كالشك
في بقائها في التحريم او الجواز وهو باطل وقد استصحب الاصل فيهما قالوا
الحكم بالطهارة ونحوها حكم شرعي والدليل نص او اجماع او قياس واجيب
بان الحكم البقاء ويكفي فيه ذلك ولو سلم فالدليل الاستصحاب قالوا لو كان
الاصل البقاء لكانت بينة النفي اولى وهو باطل بالاجماع واجيب بان المثبت
يبعد غلطه فيحصل الظن قالوا لا ظن مع جواز الاقيسة قلنا الفرض بعد بحث
العالم اقول اختلف الناس في استصحاب الحال هل هو حجة ام لا فذهب جماعة
من الاشاعرة كالمزني والصيرفي والغزالي وجماعة الامامية الى صحته وذهب
جماعة من المعتزلة كابي الحسين البصري واكثر الحنفية الى بطلانه وزعم هؤلاء انه
نقل الترجيح لا غير واختار المص الاول سواء كان الاستصحاب للبقاء الاصلي
او للحكم الشرعي مثاله قول الشافعية في الخارج من غير السبيلين متطهر قبل الخروج
فيكون كذلك بعد الخروج لان الاصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت دليل
معارض يقتضي عدمه والاصل عدم ذلك الدليل واستدل المص بوجهين الاول

ان الاستصحاب يفيد الظن فيجب العمل به اما الاولى فلانا نعلم قطعا
انا متى تحققنا ثبوت امر ولم يحصل لنا ظن بوجوب معارض له فانا نظن
قطعا ثبوت ذلك الامر على ما كان عليه واما الثانية فظاهرة الثاني ان
الاجماع واقع على ان من شك في حصول الزوجية لامرأة فانها تكون محرمة
عليه ومن شك في بقاء الزوجية بعد حصولها فانها لا يكون محرمة عليه فنقول
لو لم يكن الاصل البقاء لكان الاصل اما العدم او متساويان والاول باطل
والا لزم تحريم الزوجة والتالي باطل ايضا والا لزم عدم الفرق وهو باطل
لوقوع الاتفاق على الفرق بين الصورتين في الجواز والتحريم لامتناع مد
اليد اليها على التقدير الاول دون الثاني وانما فرقوا بينهما لانهم استصحبوا
الاصل في الصورتين حتى قيل بامتناع الاولى وجواز الثانية واحتج المخالف
بوجوه احدها ان حصول الحكم بالطهارة امر شرعي فلا بد له من دليل والدليل
اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا فلا يكون الاستصحاب حجة والجواب ليس
الحكم المستنبط من الاستصحاب الطهارة بل بقاء الطهارة ويكفي فيه الا
ستصحاب ولو سلمنا لكن الدليل هو الاستصحاب ونمنع انحصار الادلة فيما
ذكرتم فان هذا هو نفس النزاع وثانيها انه لو كان الاصل بقاء ما كان لزم ترجيح

بينة

بينة النفي على الاثبات والتالي باطل اجماعا فالمقدم مثله والجواب ان
ان بينة الاثبات انما ترجحت من حيث ان الظن بها اقوى لانها
بعيدة عن الغلط بخلاف بينة النفي وثالثها انا بعد حصول الشرع
يغلب على ظننا كون كل صورة اما ان تكون قد شرع فيها الحكم بالنص او
بالقياس وعلى هذا التقدير كيف يبقى الظن بالاستمرار باقيا والجواب
انا انما نتمسك بالاستصحاب بعد بحث العالم عن الاقيسة والنصوص
قال شرع من قبلنا المختار انه ص قبل البعث متعبد بشرع قيل نوح وقيل
ابرهيم وقيل موسى وقيل عيسى وقيل ما ثبت انه شرع ومنهم من منع ووقف
الغزالي لنا الاحاديث متظافرة كان متعبدا كان يتحنث كان يصلي كان
يطوف واستدل بان من قبله لجميع المكلفين واجيب بالمنع قالوا لو كان لقضت
العادة بالمخالطة او لزمه قلنا التواتر لا يحتاج وغيره لا يفيد وقد يمتنع
المخالطة لموانع فيحمل عليها جمعا بين الادلة اقول اختلف الناس في انه
ص ع هل كان متعبدا بشرع احد من الانبياء قبله قبل النبوة ام لا فذهب
جماعة الى انه كان متعبدا ونفاه آخرون كابي الحسين البصري وغيره
وتوقف الغزالي والقاضي عبد الجبار والمثبتون اختلفوا فذهب بعضهم الى

انه كان متعبدا بشرع نوح وآخرون قالوا بشرع ابرهيم وآخرون بشرع موسى
وآخرون بشرع عيسى عليهم السلم وآخرون قالوا بما ثبت انه شرع واستدل
المقر على انه كان متعبدا بشرع من قبله بما نقل نقلا يقارب المتواتر من
انه كان يصلى ويحج ويعتمر ويطوف بالبيت ويتجنب الميتة ويذكى ويأكل
اللحم ويركب الحمار وهذه امور لا يدركها العقل فلا مصير اليها الا من الشرع
واستدل آخرون على المذهب هذا الثالث بان عيسى كان مبعوثا الى جميع المكلفين
والنبى صلعم كان من جملة المكلفين فيكون عيسى مبعوثا اليه والجواب لا
نسلم عموم دعوة من تقدمه واحتج المخالف بانه لو كان متعبدا بشرع من
قبله لكان مخالطا لاهل تلك الشريعة قضاء للعادة الجارية بذلك او
لزمته المخالطة لارباب تلك الشريعة بحيث يستفيد منهم الاحكام ولما كان
التالى باطلا اجماعا فكذلك المقدم والجواب لا نسلم وجوب المخالطة لانه
لا تحصل لموانع يمنع منها تحل ترك المخالطة لمن يقادبه من ارباب الشرايع
البعث المتقدمة على تلك الموانع جمعا بين الادلة قال مسئلة المختار انه بعد البعث
متعبد بما لم ينسخ لنا ما تقدم والاصل بقاؤه وايضا الاتفاق على الاستدلال
بقوله النفس بالنفس وايضا ثبت انه قال من نام عن صلوة او نسيها فليصلها

اذا ذكرها وتلا واقم الصلوة لذكرى وهى لموسى وسياقه يدل على الا
ستدلال به قالوا لم يذكر فى حديث معاذ وصوبه واجيب بانه تركه اما
لان الكتاب يشمله او لقلته جمعا بين الادلة قالوا لو كان لوجب تعلمها
والبحث قلنا المعتبر المتواتر فلا يحتاج قالوا الاجماع على ان شريعته
ناسخة قلنا لما خالفها والا وجب نسخ وجوب الايمان وتحريم الكفر اقول
اختلف الناس فى ان الرسول بعد البعثة هل هو متعبد بما لم ينسخ من
شرع الانبياء ام لا فنفاه قوم واثبته آخرون واستدل المقر على الاثبات
بوجوه احدها ما تقدم من انه متعبد قبل النبوة والاصل بقاء ذلك
التعبد عملا بالاستصحاب الى ان يرد الناسخ والتقدير انه لم ينسخ وثانيها
قد وقع اتفاق العلماء على الاستدلال فى وجوب القصاص بقوله تعالى وكتبنا
عليهم فيها ان النفس بالنفس وهو اشارة الى ما ورد فى التورية وثالثها
ما نقل عنه صلعم انه قال من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها ثم قراء
واقم الصلوة لذكرى وهى امر لموسى وسياق هذه القراءة عقيب ذلك
الحكم يشعر بكون المتلو دليلا على الحكم احتج المخالف بوجوه احدها انه لما
بعث معاذا الى اليمن لم يذكر معاذ شريعة المتقدمين مع انه عليه صلعم صوبه فلو كان

شرع من قبلنا احد المدارك للاحكام لوجب على النبي م اظهاره لمعاذ حين
تركه والجواب ان ترك معاذ شرع من تقدمنا لكونه داخلا تحت الكتاب بوجه
ما فان التورية يطلق عليها اسم الكتاب وان كان بعيدا الآن او انه تركه
لقلته جمعا بين الادلة وثانيها لو كانت الكتب السالفة حجة لنا لوجب علينا
تعلمها والبحث عنها كوجوب تعلم القرآن والسنة ولما لم يكن كذلك ثبت انا
لسنا متعبدين بها والجواب ان المتواتر عنها هو المعتبر وهو غير محتاج الى البحث
وثالثها اجمعت الامة على ان شريعته م ناسخة لجميع الشرايع الماضية فكيف
متعبد نحن بها مع نسخها والجواب ان المنسوخ من الشرايع السابقة ليس الا
ما خالف شريعتها والا لوجب نسخ وجوب الايمان وتحريم الكفر لكونه من الشرايع
السابقة قال مذهب الصحابي ليس حجة على صحابي اتفاقا والمختار ولا على غيرهم
وللشافعي ولاحمد قولان في انه حجة متقدمة على القياس وقال قوم ان خالف
القياس وقيل الحجة قول ابي بكر وعمر لنا لا دليل عليه فوجب تركه وايضا لو كان
حجة على غيرهم لكان قول الاعلم الافضل حجة على غيره اذ لا يقدر فيهم الكثرة واستدل
لو كان حجة لوجب التقليد مع امكان الاجتهاد واجيب اذا كان حجة فلا
تقليد قالوا اصحابي كالنجوم اقتدوا باللذين من بعدي واجيب بان المراد المقلدون

لانه خطاب للصحابة قالوا ولي عبد الرحمن عليا بشرط الاقتدا بالشيخين فلم
يقبل وولي عثمان فقبل ولم ينكر فدل على انه اجماع قلنا المراد متابعتهم في
السيرة والسياسة والا لوجب على الصحابي التقليد قالوا اذا خالف القياس
فلابد من حجة نقلية واجيب بان ذلك يلزم الصحابي ويجري في التابعين
مع غيرهم اقول اتفق الناس على ان مذهب الصحابي ليس بحجة في حق صحابي
آخر وانما الخلاف في انه حق هل هو حجة على غير الصحابي ام لا فذهب الا
شاعرة والمعتزلة والشافعي في احد القولين عنه واحمد في احدى الروايتين
الى انه ليس بحجة وذهب مالك الرازي وبعض اصحاب ابي حنيفة الى انه حجة
مقدمة على القياس وذهب قوم الى انه حجة ان كان مخالفا للقياس والا فلا
وقال آخرون ان الحجة من اقوال الصحابة انما هي قول ابي بكر وعمر والدليل على
ان الصحابي ليس بحجة مطلقا انه لا دليل على كونه حجة فوجب نفيه وايضا لو كان
قول الصحابي حجة لكان قول الاعلم حجة على غيره والتالي باطل فالمقدم مثله
وبيان الشرطية ان الصحابة لا تقدر فيهم اكثر من العلم والدين فلو كان بلوغ
النصيب الوافر من هذين مقتضيا لتقليد الغير لكان كل من اتصف بهما كذلك
واما بطلان التالي فبالاتفاق وقد احتج القائلون بان قول الصحابة ليس بحجة

بوجوه ضعيفة استدركت عليها المقدمة منها انه لو كان قول الصحابي حجة لتناقضت
الحجج والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان الصحابة كثيرًا ما اختلفوا
في المسائل وليس قول البعض اولى من قول البعض الآخر حتى يكون احدهما
حجة والآخر ليس بحجة وبطلان التالي ظاهر والجواب المنع من الملازمة
بناء على ان المكلف يرجح احد القولين على الآخر او على القول بالوقف والتخيير
كما في غيره من الادلة المتعارضة ومنها ان قول الصحابي لو كان حجة
لوجب التقليد مع التمكن من النظر والاجتهاد والتالي باطل بيان الشرطية
ان المجتهد اذا رأى في قول الصحابي قاضيا لحكم وكان قول الصحابي
حجة وجب عليه الانقياد اليه والقبول منه وبطلان التالي ظاهر با
لاجماع والجواب لا نسلم الملازمة وبيان المنع قول الصحابي اذا كان حجة
فالمنع له منع للحجة فليس بمقلد واحتج القائلون بانه حجة بوجوه احدها
قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم جعل الاهتداء لازما
للاقتداء ولا يعني بكونه حجة سوى هذا وثانيها قوله عليه السلام اقتدوا باللذين
من بعدي ابو بكر وعمر امر باتباعهما فيكون قولهما حجة والجواب عنهما
بعد تسليم النقل انه عليه السلام خاطب بهذا المقلدين لا المجتهدين وبيانه انه

خطاب

خطاب للصحابة وبالاجماع لا يجوز للصحابي المجتهد تقليد صحابي آخر
وثالثها ان عبد الرحمن ابن عوف ولى عليا بشرط الاقتداء بالشيخين
فأبى وولى عثمان فقبل وحصل الاتفاق على ذلك من غير انكار وكان اجماعًا
والجواب المراد بالاقتداء بالشيخين سيرتهما وسياستهما لا اتباعهما في
المسائل الاجتهادية والا وجب على الصحابي اتباع غيره من الصحابة
وذلك باطل بالاجماع واحتج من قال بانه حجة اذا خالف القياس بان
قول الصحابي اذا كان مخالفا للقياس فلا بد ان يكون لدليل نقلي والا
كان فسقا والصحابي منزه عن ذلك واذا كان لدليل نقلي كان حجة
والجواب ان ذلك تلزم الصحابي دون غيره حتى تطرد الدليل وينتقض
بالتابعي فانه اذا قال قولا يخالف القياس فلا بد وان يكون لدليل
نقلي والا كان فاسقا وهو منزه عن ذلك واذا كان لدليل نقلي وجب
على غير التابعي اتباعه ولما كان ذلك باطلا فكذا ما قلتموه قال الا
ستحسان قال به الحنفية وانكره غيرهم حتى قال الشافعي من استحسن فقد
شرع ولا يتحقق استحسان مختلف فيه فقيل دليل ينقدح في نفس المجتهد
تعسر عبارته عنه قلنا ان شك فيه فمردود وان تحقق فمعمول به اتفاقًا

وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى ولا نزاع فيه وقيل تخصيص
قياس باقوى منه ولا نزاع فيه وقيل العدول الى خلاف النظير لدليل
اقوى ولا نزاع فيه وقيل العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة
الناس كدخول الحمام وشرب الماء من السقاء قلنا مستنده جريانه
فى زمانه او زمانهم مع علمهم من غير انكار او غير ذلك والا فهو مردود فان
تحقق استحسان مختلف فيه قلنا لا دليل يدل عليه فوجب تركه قالوا واتبعوا
احسن قلنا اى الاظهر والاولى وقوله صلعم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله
حسن يعنى الاجماع والا لزم العوام اقول اختلف الناس فى الاستحسان
فقال به جماعة الحنفية وجماعة من الحنابلة وانكره الشافعى والامامية حتى
ان الشافعى قال من استحسن فقد شرع ولا يتحقق استحسان مختلف فيه بل
اختلفوا فى ما عدا ذلك وفى التحقيق كل من فسره بشىء فذلك الشىء متفق
على العمل به فقال بعض الحنفية انه دليل ينقدح فى نفس المجتهد يعسر
عبارته فلا يقدر على اظهاره والتحقيق مع هؤلاء ان نقول ان شك
المجتهد فى كونه دليلا فهو مردود اتفاقا وان تحقق انه دليل فهو معمول به
اتفاقا فلا اختلاف ح فى الاستحسان على هذا التفسير وقال آخرون ان الاستحسان

استحسان

هو العدول

هو العدول عن قياس الى قياس اقوى منه ولا نزاع ايضا فى العمل بمثل هذا
عند القائلين بالقياس فلا اختلاف فى العمل بالاستحسان على هذا التفسير
ايضا وقال آخرون انه تخصيص قياس باقوى منه ولا نزاع فيه ايضا وقال ابو الحسن
الكرخى الاستحسان هو العدول فى مسئلة عن مثل ما حكم به فى نظايرها الى
خلافه لوجه هو اقوى ولا نزاع فى هذا ايضا وقيل العدول عن حكم الدليل الى
العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام من غير تقدير مدة السكون فى شرب
الماء من السقا من غير تقدير له ولعوضه للعدول بهما عن موجب الاجارة
والتحقيق فيه ان يقول العادة ان علم انها جرت فى زمانه صلعم من غير انكار
او فى زمن الصحابة من غير انكار فهى حجة اتفاقا والا فهى مردودة وقوله
او غير ذلك معطوف على جريانه مستند العادة اما الجريان او غير ذلك واعلم
ان المصررة على القائلين بالاستحسان تقدير ان نفسر بتفسير يقع فيه الخلاف
بان قال لا دليل على العمل به فيجب تركه لان الادلة المستفادة منها الاحكام
معدودة وليس الاستحسان واحدا منها واحتج القائلون بالاستحسان
بقوله تعو واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم والجواب ان المراد بالاحسن
هنا هو الاولى والاظهر وقوله صلعم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن

عنى به ما اجمع عليه اهل الحلّ والعقد والّا لزم ان يكون العوام اذا استحسنوا
شيئاً ان يكون حجة وليس كذلك بالاتفاق قال المصالح المرسلة تقدمت لنا
لا دليل فوجب الردّ قالوا ولو لم تعتبر لأدّى الى خلوّ وقايع قلنا بعد التسليم انها
لا يخلو العمومات والاقيسة باحدها اقول قد بيّنا ان المصلحة اذا لم يعتبرها
الشارع بالاعتبار والالغاء يسمّى بالمناسب المرسل وقد اتفق الجمهور على ردّه
ونقل عن مالك قبوله واستدلّ المصنّف على الاول بانّه لا دليل عليه فيجب ردّه
واحتج المخالف بانه لو لم يعتبر لأدّى الى خلوّ وقايع عن الاحكام وذلك عند
ما اذا لم يجد المجتهد مستنداً فى المسئلة غير تلك المصالح والتالى باطل فالمقدّم
مثله والجواب بعد المنع من بطلان التالى انّا نقول انها لا تخلو لانّ
العمومات والاقيسة تتناول جميع الوقايع قال الاجتهاد فى الاصطلاح
عبارة عن استفراغ الوسع فى امر من الامور مستلزم للمشقة كما يقال اجتهد فى
نقل الحجر العظيم ولا يقال فى حمل الصغير انه اجتهد فيه وفى اصطلاح الفقهاء عبارة
عن استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى فالاستفراغ كالجنس والفقيه
قد عرف فيما مضى وقولنا لتحصيل ظن احتراز عن الاستفراغ لتحصيل علم كما
فى الاحكام العقلية وقولنا بحكم شرعى احتراز عن الحكم العقلى والمجتهد قد عرف

قال الاجتهاد وفى الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى والفقيه ...

وهو

وهو الفقيه والمجتهد فيه قد عرف وهو الاحكام الشرعية قال مسئلة اختلفوا
فى تجزّى الاجتهاد المثبت لو لم يتجزّ لعلم الجميع وقد سئل مالك عن اربعين
مسئلة فقال فى ست وثلثين منها لا ادرى واجيب بتعارض الادلة
وبالعجز عن المبالغة فى الحال قالوا اذا اطلع على امارات مسئلة فهو وغيره
سواء واجيب بانه قد يكون ما لم يعلمه متعلقا الباقى كلّ ما يقدر جهله
يجوز تعلقه بالحكم المفروض واجيب الفرض حصول الجميع فى ظنه عن مجتهد
وبعد تحرير الائمة للامارات اقول اختلف الناس فى انه هل يتجزّى
الاجتهاد ام لا فذهب جماعة الى ان الاجتهاد يتجزّى فيجوز ان يقال
للعالم منصب الاجتهاد فى بعض الاحكام دون البعض فمن نظر فى
القياس فله ان يفتى فى مسئلة قياسية وان لم يكن ماهراً فى الحديث
ومن عرف مسئلة المشتركة فى المواريث فهو فقيه فى علم الفرايض وان لم
يكن قد حصل الاخبار التى وردت فى مسئلة تحريم المسكرات وقال الآخرون
ان الاجتهاد منصب لا يتجزّى احتج الاولون بانّ مالكاً كان فقيها بالاتفاق
مع انّه قد سئل عن اربعين مسئلة فقال فى ستّ وثلثين لا ادرى فلو
اشترط فى الفقيه العلم بكلّ الفتاوى لما جاز لمالك ان يفتى وقد اجاب

فى هذه المسائل بلا ادري واجاب المص عن هذا بان مالكا انما اجاب بذلك لا لعدم تمهّره فى تلك المسائل بل لكثرة نظره وتعارض الادلة عنده او انه قد عجز فى تلك الحال عن المبالغة فى النظر وان كان فى وقت آخر ناظرًا واحتجّوا ايضًا بانه اذا اطّلع على دليل مسئلة على الاستقصا استوى هو والعالم لكلّ المسائل فى تلك المسئلة فكما جاز للثانى الفتيا فكذلك للاول واجاب بانه يجوز ان يكون فى بعض المسائل التى لا يعلمها تعلق بهذه المسئلة احتج الباقون بان كلّ مجتهد يجوز ان يكون له تعلّق بالمسائل المعلومة فلا يجوز الافتا فى حكم معيّن لجواز تعلّق ذلك المجهول به واجاب بان التقدير ان المجتهد نغلب على ظنه حصول جميع الامارات له اما عن مجتهد او بعد تحري الائمة المتقدمين للامارات قال مسئلة المختار انه م كان متعبّدًا بالاجتهاد لنا مثل عفى الله عنك لم اذنت ولو استقبلت من امرى ما استدبرت لما سقت الهدى ولا يستقيم ذلك فيما كان بالوحى واستدلّ ابو يوسف بقوله تع لتحكم بين الناس بما اراك الله وقرّره الفارسيّ واستدلّ بانه اكثر ثوابًا للمشقة فيه فكان اولى واجيب بان سقوطه لدرجة اعلى قالوا وما ينطق عن الهوى ان

هو

هو الا وحى يوحى واجيب بان الظاهر رد قولهم افتراه ولو سلم فاذا تعبّد بالاجتهاد بالوحى لم ينطق الا عن وحي قالوا لو كان لجاز مخالفته لانها من احكام الاجتهاد واجيب بالمنع كالاجماع عن اجتهاد قالوا لو كان لما تاخّر فى جواب قلنا لجواز الوحى ولاستفراغ الوسع قالوا القادر على اليقين يحرم عليه الظن قلنا لا يعلم الا بعد الوحى وكان كالحكم بالشهادة اقول اختلف الناس فى ان النبى م هل كان متعبّدًا بالاجتهاد ام لا فذهب احمد بن حنبل وابو يوسف الى انه كان متعبّدا وقال ابو علىّ الجبائى وابو هاشم انه لم يكن متعبّدًا به وهو مذهب الامامية كافة وذهب آخرون منهم القاضى عبد الجبار وابو هاشم وابو الحسين البصرىّ الى انه يجوز ذلك من غير قطع به وقال آخرون انه كان متعبّدًا بالاجتهاد فى امور الحرب دون الاحكام واختار المص الاول واستدلّ بقوله تع عفا الله عنك لم اذنت لهم عاتبه على ذلك فلا يكون بالوحى وروى عنه ص انه قال حين امر الصحابة بالتمتع وتخلّفه عنهم لو استقبلت من امرى ما استدبرت لما سقت الهدى وهذا لا يصح الا على تقدير ان يكون قد فعل ذلك بالاجتهاد واستدلّ ابو يوسف على ذلك ايضًا بقوله تع

انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله وهو عام
فى المنصوص والمستنبط لان كل واحد منهما تصدق عليه انه مما اراه
الله وقرر ابو على الفارسى هذا الدليل فقال لا يجوز ان يكون المراد
بالاراءة هنا اراءة العين لاستحالتها فى الاحكام والاعلام والا
لوجب ذكر المفعول الثانى وهو الضمير الراجع الى ما فادن المعنى لتحكم
بين الناس بما جعله لك رايا ولقائل ان يقول يجوز ان يكون ما مصدرية
فلا ضمير يرجع اليها وحذف المفعولات فانتفى الدليل الدال على فساد
ارادة الاعلام واستدل آخرون بان الحكم بالاجتهاد سلوك لا شق الطريقين
فيكون ثوابه اعظم فلا يجوز خلو منصب النبوة منه والجواب ان الا
جتهاد انما سقط عنه لحصول درجة هى اعلى وهى حصول الحكم بالقطع لا
بالظن واحتج القائلون بانه لم يكن متعبدا بالاجتهاد لقوله تعالى وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحى يوحى اخبر الله تعالى بان جميع ما يحكم به فانه
انما يكون يوحى اليه واجاب المصنف بوجهين الاول ان الظاهر من سياق
هذه الآية انما هو رد قولهم انه مفتر فى القرآن بالظاهر انه لا ينطق فى القرآن
الا عن وحى لانه لا ينطق مطلقا الا عن وحى الثانى انه اذا كان متعبدا

بالاجتهاد

بالاجتهاد وتعبده به مستفاد من الوحى لم ينطق الا عن وحى وهذان
الوجهان ضعيفان اما الاول فلانه ليس فى ذكر الآيات المتقدمة ذكر
الا فى آخر حتى يكون ذلك رد القولهم وايضا فهو تخصيص من غير دليل واما
الثانى فضعيف ايضا والا لالتزم ان يكون المستنبط بحكم القياس قد حكم بالنص
لان العلم بالقياس مستفاد عندهم من النص ولا شك فى ضعف ذلك
واحتج المانعون بوجه اخر فقالوا لو جاز ان يكون متعبدا بالاجتهاد لجاز
لنا مخالفته والثانى باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الحكم المجتهد فيه يجوز
للمجتهد مخالفة غيره من المجتهدين اجماعا وبيان الثانى ظاهر والجواب
لا يسلم ان الشرطية وينتقض ما ذكرتم بالاجماع الذى حصل عن اجتهاد فانه لا
يجوز مخالفته واحتجوا ايضا بانه لو جاز ان يكون متعبدا بالاجتهاد لما توقف
فى الاحكام ولتاخر جوابه واجاب المصنف بان التاخر يجوز ان يكون لتجويز الوحى
وان يكون لاستفراغ الوسع فى الاجتهاد واحتجوا ايضا بان القادر على معرفة
الحكم بالقطع يحرم عليه الظن فيه لانه يكون سلوكا لاضعف الطريقين الذى لا
يؤمن معه الخطأ مع وجود اقواهما المامون معه الخطاء واجاب المصنف بان
الحكم انما يكون معلوما بعد الوحى اما قبله فلا فجاز فيه استعمال الظن كالحكم بالشهادة

قال مسئلة المختار وقوع الاجتهاد ممن عاصره ظنا وثالثها الوقف ورابعها
الوقف فمن حضره لنا ابى بكر لاها الله اذاً لا يعمد الى اسد من اسد الله
يقاتل الله ورسوله فيعطيك بسلبه فقال صلعم صدق وحكم سعد ابن معاذ
فى قريظة فحكم بقتلهم ويسبى ذراريهم فقال صلعم صدق لقد حكمت بحكم الله
من فوق سبعة ارقعة قالوا القدرة على العلم يمنع الاجتهاد قلنا يثبت
الخيرة بالدليل قالوا كانوا يرجعون اليه قلنا صحيح فاين منعهم اى

اقول اختلف الناس فى انه هل يجوز الاجتهاد لمعاصريه صلعم ام لا فمنع
منه قوم وجوزه آخرون والمجوزون منهم من قصر ذلك على القضاة والولاة
الغائبين ومنهم من اطلق الجواز وابو على الجبائى توقف فى انه هل وقع التعبد
به سمعا ام لا والقاضى عبد الجبار توقف فى انه هل وقع التعبد به سمعا
للحاضرين دون الغيب واختار المصنف الوقوع لا قطعا بل ظنا واستدل بقول
ابى بكر فى حق ابى عبادة لما قتل مشركا واخذ سلبه غيره لاها الله اذا لا
يعمد الى اسد من اسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك فقال له
رسول الله صلعم وصدق وكان قول ابى بكر عن الاجتهاد وايضا روى عن
النبى صلى الله عليه وسلم انه حكم سعد بن معاذ فى بنى قريظة فحكم بقتلهم

وسبى

وسبى ذراريهم فقال صلعم لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة ارقعة
وذلك يدل على تصويبه فى الاجتهاد وتجويزه واحتج المانع بوجهين الاول
ان المعاصرين متمكنون من معرفة الحكم قطعا فلا يكتفى بالظن الذى هو
ثمرة الاجتهاد والجواب ان ما ذكرتموه انما يلزم اذا لم يثبت بالدليل الخيرة
بين الاخذ بقوله والرجوع اليه وبين العمل بالاجتهاد ولكن لم لا يجوز
قيام الدليل على الخيرة وقول المص يوهم ان هناك دليلا ولا اظفر به الثانى
الصحابة كانوا يرجعون اليه فى الاحكام ولو كان الاجتهاد سائغا لما رجعوا اليه
دائما والجواب ان رجوعهم اليه لا يمنع من الاجتهاد لجواز ان يكونوا قد سلكوا
احد الطريقين الدالين على الحكم او انهم اجتهدوا ولم يقفوا على الحكم وبالجملة
فالرجوع اليه ليس فيه منع لهم من الحكم بالاجتهاد **قال** مسئلة الاجماع على ان
المصيب فى العقليات واحد وان النافى ملة الاسلام مخطئ آثم كافر اجتهد او
لم يجتهد وقال الجاحظ لا اثم على المجتهد بخلاف المعاند وزاد العنبرى كل
مجتهد فى العقليات مصيب لنا اجماع المسلمين على انهم من اهل النار ولو كانوا
غير آثمين لما ساغ ذلك واستدل بالظواهر واجيب باحتمال التخصيص قالوا تكليفهم
بنقيض اجتهادهم ممتنع عقلا وسمعا لانه ما لا يطاق واجيب بانه كلفهم الاسلام

وهو من المنافى المعتاد فليس من المستحيل فى شى‌ء **اقول** اجمع المسلمون على انه
ليس كل مجتهد فى العقليات مصيبا بل المصيب واحد وان ما عداه مخطئ
آثم كافر سواء اجتهد ولم يصل الى الحق او لم يجتهد ونقل عن الجاحظ خلاف
هذا الاجماع فقال المجتهد اذا بلغ واستقصى فى اجتهاده ولم يظفر بالحق
فانه غير مأثوم وهذا مذهب عبيد الله بن الحسن العنبرى من المعتزلة وزاد فيه
ان كل مجتهد فى العقليات مصيب وهذه الزيادة فاسدة لان الاصابة ان عنى
بها الوصول الى الحق فهو محال والا لزم حقية اعتقادى الضدين وان عنى بها
سقوط العقاب فهو مذهب الجاحظ واستدل الجمهور باجماع المسلمين على ان المخطئ
فى الاعتقاد سواء كان عن اجتهاد او لا عن اجتهاد من اهل النار ولو كان غير
مأثوم لما ساغ هذا الاجماع واستدلوا ايضا بالظواهر الواردة فى القرآن كقوله تعالى
ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار وقوله تعالى وذلكم ظنكم الذي
ظننتم بربكم ارديكم وغير ذلك من الآيات الدالة على توعد المخطئين فى الا
عتقاد والمصنف لم يسلك هذه الطريقة لان الالفاظ محتملة للتخصيص فلا تفيد الحجة
قطعية واحتج المخالف بانه لو كانوا مخطئين لزم تكليف ما لا يطاق والتالى باطل
فالمقدم مثله بيان الشرطية انهم لو كلفوا بنقيض ما ادى اليه اجتهادهم لزم ما ذكرنا

واما بطلان التالى فبالعقل والسمع والجواب انهم كلفوا بالاسلام وهو ممكن
غير مستحيل فاندفع ما ذكروه **قال** مسئلة القطع لا اثم على مجتهد فى حكم شرعى اجتهادى
وذهب بشر المريسى والاصم الى تأثيم المخطئ لنا العلم بالتواتر باختلاف الصحابة
المتكرر الشايع من غير نكير ولا تأثيم بعين ولا مبهم والقطع انه لو كان لقضت
العادة بذكره واعترض كالقياس **اقول** ذهب الجمهور الى ان المخطئ
فى المسائل الاجتهادية الفرعية فى الاحكام الشرعية غير آثم وذهب بشر
المريسى والاصم الى تأثيم المخطئ فيه وهو منقول عن بعض الامامية واستدل
المصنف بالعلم الحاصل بالتواتر بان الصحابة اختلفوا فى مسائل كثيرة لا تحصى وشاع
بينهم من غير انكار ولا تأثيم لواحد من الصحابة معينه ولا لواحد ومن المعلوم
قطعا انه لو كان احدهم اثما لقضت العادة بذكره واعترض على هذا الدليل
بمنع عدم الانكار من الصحابة فانه يجوز ان يكون قد انكروا ولم ينقل او نقول
انهم اضمروا الانكار ولم يظهروه اما للخوف او لغير ذلك كالقياس اى كما مر فى
مسئلة القياس من الاحتمالات والجواب كما مر فى القياس ايضا **قال** مسئلة المسئلة
التى لا قاطع فيها قال القاضى والجبائى كل مجتهد فيها مصيب وحكم الله فيها تابع
لظن المجتهد وقيل المصيب واحد ثم منهم من قال لا دليل عليه كدفين يصاب وقال

الاستاد ان دليله ظني فمن ظفر به فهو المصيب وقال المريسي والاصم دليله قطعي
والمخطئ اثم ونقل عن الائمة الاربعة التخطئة والتصويب فان كان فيهما قاطع
فقصر فمخطئ اثم وان لم يقصر فالمختار مخطئ غير اثم لنا لا دليل على التصويب
والاصل عدمه وصوب غير معين للاجماع وايضا لو كان كل مصيبا لاجتمع النقيضان
لان استمرار قطعه مشروط ببقاء ظنه للاجماع على انه لو ظن غيره وجب الرجوع
فيكون ظانا عالما بشيء واحد اقول المسئلة الظنية من الفقه اذا لم يوجد منها
نص اختلف الناس فيها فقال القاضي ابو بكر والجبائيان وابو الهذيل ان
كل مجتهد فيها مصيب وليس لله تعالى فيها حكم معين بل حكم الله تعالى تابع لظن
المجتهد فاذا اجتهد واحد وغلب على ظنه التحريم كان الحكم في حقه التحريم واذا
اجتهد آخر وغلب على ظنه الحل كان الحكم في حقه الحل وقال الآخرون ان
المصيب واحد وهو مذهب جماعة من الاشاعرة والمعتزلة وكافة الامامية
ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم ان ذلك الواحد ليس عليه دليل بل هو كدفين
يظفر به اتفاقا لعدم الاجتهاد فمن ظفر بذلك الدليل فهو مصيب ومن
اخطأ فهو مخطئ وقال الاستاد ان عليه دليلا ظنيا فمن ظفر به فهو المصيب وقال
بشر المريسي والاصم ان عليه دليلا قطعيا فمن ظفر به فهو المصيب ومن اخطأ

فهو آثم

فهو آثم ونقل عن الشافعي واحمد ومالك وابي حنيفة والاشعري التخطئة
والتصويب معا وان كان في المسئلة نص قاطع فقصر المجتهد اجتهاده
ولم يظفر بالحق فهو مخطئ آثم وان لم يقصر ولم يظفر بالحق فهو مخطئ غير
آثم عند المصنف واستدل على ان المصيب واحد بانه لا دلالة على تصويب الجميع
مع ان الاصل عدمه فيجب تركه وتصويب واحد غير معين للاجماع والا
لزم تخطئة الجميع وهو محال وايضا لو كان كل مجتهد مصيبا لزم اجتماع النقيضين
لان المجتهد اذا غلب على ظنه ان الحكم هو الحل فلو قطع بانه مصيب لزم منه
القطع بالمظنون لان القطع الحاصل له مشروط باستمرار ظنه للاجماع على انه
اذا تغير ظنه للاجماع على انه اذا وجب الرجوع الى ما تغير اليه ظنه وذلك
يستلزم العلم بالمظنون حال كونه مظنونا هذا خلف قال لا يقال الظن
ينتفي بالعلم لانا نقطع ببقائه ولانه كان يستحيل ظن النقيض مع ذكره فان
قيل مشترك الالزام لان الاجماع على وجوب اتباع الظن فيجب الفعل او
يحرم قطعا فالظن متعلق بانه الحكم المطلوب والعلم بتحريم المخالفة فاختلف
المتعلقات فاذا تبدل الظن به زال شرط تحريم المخالفة فان قيل فالظن
متعلق بكونه دليلا والعلم بثبوت مدلوله فاذا تبدل الظن زال شرط ثبوت الحكم

قلنا كونه دليلاً حكم ايضا فاذا ظنه علمه والا جاز ان يكون المتعبد به غيره فلا
يكون كل مجتهد مصيبًا اقول هذا ايراد على الوجه الثاني مع الجواب عنه وتقريره
ان يقول ان الظن بالحكم منتفي عند حصول القطع به فلا يرد الظن والعلم على
شيء واحد والجواب من وجهين الاول انا نقطع ببقاء الظن عند القطع بان
كل مجتهد مصيب الثاني انه لو انتفى الظن وحصل القطع بالحكم لاستحال ظن
النقيض الآخر مع ذكره واقامة دليل عليه ولما كان الثاني باطلاً فان كثيراً من
الناس يظنون الحكم المعين ثم يتغير ظنهم عند حصول الذكر لنقيضه واقامة الدليل
عليه فكذا المقدم فان قيل ما ذكرتم من لزوم اجتماع النقيضين مشترك الالزام
فانه كما يرد على القائلين بان كل مجتهد مصيب يرد على القائلين بان المصيب
واحد وبيانه ان الاجماع حاصل على وجوب اتباع الظن فيجب الفعل او يحرم
قطعاً وان كان الحل او الحرمة ظنيا قلنا ليس الظن والعلم ههنا متواردين على
محل واحد فان الظن متعلق بانه اي بان الذي ادى اليه اجتهاده هو الحكم
المطلوب لله تعالى وهو الحل مثلاً والعلم متعلق بتحريم مخالفة هذا الظن فاين
احد المتعلقين من الآخر واذا اختلف المتعلقات لم يبق استحالة لا يقال لو
اختلف المتعلق لما اختلف متعلق العلم بتبدل الظن لكنه يختلف لانه اذا تبدل

الظن

الظن لم يحرم المخالفة لانا نقول استمرار الظن الاول شرط لتحريم المخالفة فاذا
تبدل الظن زال شرط تحريم المخالفة لان الاجماع انما وقع على تحريم المخالفة
للمظنون وبعد زوال الظن لا تحريم فان قيل ههنا ايضاً اختلف المتعلق لان الظن
متعلق بكون الدليل الذي اقامه المجتهد دليلاً والعلم تعلق بثبوت المدلول فاذا
تبدل الظن زال شرط ثبوت الحكم لان شرط ثبوت الحكم هو ظن الدليل قلنا
كون الدليل دليلا حكم ايضاً واذا ظنه لزم ان يكون معلوما والا جاز ان يكون
المتعبد به غير الدليل فلا يكون كل مجتهد مصيبًا ويرد الاشكال على دلالة الدليل
كما اوردناه على الحكم قال وايضا للحلق الصحابة بالخطأ في الاجتهاد كثيراً وشاع وتكرر
ولم ينكر عن علي عم وزيد وغيرهما انهم خطأوا ابن عباس في ترك العول وخطأهم
وقال من باهلني باهلته ان الله لم يجعل في مال واحد نصفاً ونصفاً وثلثاً اقول
هذه حجة اخرى استدل بها المتقدمون على ان المجتهد واحد وهي ان الصحابة
على اطلاق لفظ الخطأ في الاجتهاد روى عن ابي بكر انه قال في الكلالة اقول
فيها برأيي فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمني ومن الشيطان والله
ورسوله بريئان من ذلك وروى عن عمر انه قال لكاتبه اكتب هذا ما رأى
عمر فان كان خطأ فمنه وان كان صوابا فمن الله وقوله في جواب المرأة التي

ردّت عليه فى نهيه عن المبالغة فى المهر اصابت امرأة واخطأ عمر وكان
صوابًا عمر وردّ جماعة من الصحابة على ابن عباس فى العول وانكر عليهم ابن عباس
وخطّاهم وقال من باهلنى باهلته ان الله لم يجعل فى مال واحد نصفًا ونصفًا وثلثًا
هذان نصفان ذهبا بالمال فاين موضع الثلث وبالجملة فالوقائع المأثورة
عنهم اكثر من ان تحصى قال واستدل ان كانا بدليلين فان كان احدهما راجحًا تعين
والا تساقطا واجيب بان الامارات ترجح بالنسب وكل راجح واستدل بالا
جماع على شرع المناظرة فلولا تبيّن الصواب لم يكن فائدة واجيب تبيّن الا انها
بالترجيح او التساوى او التمرين واستدل بان المجتهد طالب وطالب ولا مطلوب
محال فمن اخطأ فهو مخطئ قطعًا واجيب مطلوبه ما يغلب على ظنه فيحصل وان كان مختلفًا
واستدل بانه يلزم حل الشىء وتحريمه لو قال مجتهد شافعى لمجتهدة حنفية انت بائن
ثم راجعتك وكذا لو تزوج مجتهد امرأة بغير ولى ثم تزوجها بعده مجتهد بولى
واجيب بانه مشترك الالزام اذ لا خلاف فى لزومه اتباع ظنه وجوابه انه يرفع
الى الحاكم فيتبع حكمه اقول هذه اوجه ذكرها المصنف دالة على ان المجتهد واحتج
الاعتراض عليها فمنها ان المجتهدين اما ان يحكما بدليلين اولا فان كان الثانى
فهو باطل قطعًا وان كان الاول فلا يخلو اما ان يكون احد الدليلين راجحًا

على

على الآخر اولا فان كان احدهما راجحًا تعين العمل به فلا يكون العامل بالمرجوح
مصيبًا وان لم يكن تساقطا فلا يكون كل واحد منهما مصيبًا ايضًا والجواب
ان الراجح فى نفس الامر غير الراجح عند المجتهدين والامارات ترجح
عند المجتهدين بالنسب فان كل امارة راجحة عند شخص وان كانت مرجوحة
عند غيره ومنها ان الاجماع واقع على تسويغ المناظرة والمباحثة فلولا
تبيين الصواب من المناظرة والا لم يكن فيها فايدة واذا كانت الفايدة
تبيّن الصواب لم يكن الكل صوابًا والجواب الفايدة تبيين الترجيح فى
الدليلين او التساوى بينهما عند المجتهد حتى يحرم مع الترجيح ويتوقف او
يتخير مع التساوى او يكون الفائدة هى التمرين فانه مما يفيد النفس استعدادًا
تامًا لادراك الاحكام ومنها ان المجتهد طالب فلا يخلو اما ان يكون له مطلوب
اولا والثانى محال قطعًا واذا كان كل طالب له مطلوب فمن اخطأ فهو مخطئ
قطعًا فالمصيب واحد والجواب المطلوب هو ما يغلب على الظن ليس
هو الحكم المعين وغلبة الظن حاصلة لكل مجتهد وان اختلف المتعلقان
ومنها انه لو كان كل مجتهد مصيبًا لزم توارد الحل والحرمة على شىء واحد واللازم
محال فالملزوم مثله بيان الملازمة انا لو فرضنا مجتهدًا شافعيًا قال لزوجته

المجتهد الحنفية انت باين ثم يقول راجعتك فانها بالنظر الى الزوج يجوز
لها المراجعة وبالنظر اليها تحرم اذ لا رجعة فى الفاظ الكنايات عندهم وكذا
لو تزوج مجتهد امراة بغير ولى ثم تزوجها بعده آخر بولى والجواب ان هذه
الفروض مشتركة الالزام فانها كما ترد على المصوبة ترد على من يقول المصيب
واحد لانا وان جعلنا المصيب واحدا الا ان كل واحد من المجتهدين مامور
باتباع ظنه ولا يجوز له خلافه فالشافعى مامور باتباع ظنه لجواز المراجعة
والحنفية مامور باتباع ظنها بتحريمها وح تعود الاشكال فما اجبتم به فهو
جواب المصوبة والجواب فى مثل هذه الوقايع انما هو الرافع الى الحاكم فيما
حكم اتبع **قال** المصوبة قالوا لو كان المصيب واحدا لوجب النقيضان ان كان
الحق باقيا او وجب الخطأ ان سقط الحكم المطلوب واجيب بثبوت الثانى بدليل
انه لو كان فيها نص او اجماع ولم يطلع عليه بعد الاجتهاد وجب مخالفته وهو
خطأ فهذا اجدر قالوا قال باتيهم اقتديتم اهتديتم فلو كان احدهما مخطيا
لم يكن هدى واجيب بانه هدى لكنه فعل ما يجب عليه من مجتهد او مقلد
اقول احتج المصوبة بوجهين الاول انه لو كان المصيب واحدا الزم اجتماع
النقيضين او وجوب اتباع الخطأ والتالى بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان

الشرطية

الشرطية ان المكلف مامور باتباع ظنه اجماعا فاذا فرضنا المكلف غلب
على ظنه ان الحكم الوجوب مع انه فى نفس الامر ليس كذلك فلا يخلو اما ان
يبقى الحكم فى نفس الامر على ما هو عليه اولا والاول يلزم منه الوجوب والتحريم
وذلك قول باجتماع النقيضين والثانى يلزم منه وجوب الخطاء والجواب انا
نختار القسم الثانى قوله يلزم منه وجوب الخطأ قلنا ممنوع فانه على تقدير سقوط
الحكم الثابت فى نفس الامر لا يبقى ما ظنه المكلف بعد الاجتهاد فانه يجب
مخالفته واتباع ظنه وهو خطأ وهذا اولى لانه ليس هنا نص ولا اجماع
الثانى انه صلعم قال اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولو كان احدهما
مخطيا لما كان الاقتدا به هدى والجواب ان نقول الاهتدا المراد به هنا
فعل ما يجب على المكلف ولا شك فى ان الصحابة فعلوا الواجب من الاجتهاد
او التقليد وكان الاقتدا بهم اهتداء **قال** مسئلة تقابل الدليلين
العقليين محال لاستلزامهما النقيضين واما تقابل الامارات الظنية
وتعادلها فالجمهور جايز خلافا لاحمد والكرخى لنا لو امتنع لكان لدليل والاصل
عدمه قالوا لو تعادلا فاما ان يعمل بهما او باحدهما معينا او مخيرا اولا
والاول باطل والثانى تحكم والثالث حرام لزيد حلال لعمرو من مجتهد واحد

والرابع كذب لانه يقول لا حرام ولا حلال وهو احدهما والجيب بعمل
بهما لانهما وقفا فتقف او باحدهما مخيرا او لا يعمل بهما ولا ينافض
الا من اعتقاد نفى الامرين لا فى ترك العمل اقول اتفقوا على ان
الادلة العقلية يمنع تقابلها لان الدليل العقلى ملزوم للعلم فلو كان
كل واحد من الدليلين المتقابلين مستلزما للعلم لزم اجتماع النقيضين
وهو العلم بالشئ مع العلم بعدمه وسوا كان لشخص واحد او لشخصين
فان العلم لابد فيه من المطابقة وهذا ظاهر وانما الخلاف فى تعادل
الامارات المفيدة للظن فجوزه الجمهور من المعتزلة والاشاعرة
ومنعه احمد بن حنبل وابو الحسن الكرخى واستدل المجوزون بانه
لو امتنع تعادلها لكان ذلك اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول
باطل قطعا والثانى باطل لانه لابد له من دليل ح والاصل عدمه واحتج
المانعون بانه لو جاز تعادلهما فلا يخلو اما ان يعمل بهما معا او بواحدة
منهما معينة او بواحدة منهما على سبيل التخيير يعنى ان للمكلف ان يعمل باتهما
شا او لا يعمل بواحدة منهما والكل باطل اما الاول فلانه يلزم منه العمل
بالنقيضين فان امارة التحريم مناقضة لامارة التحليل واما الثانى

فلانه

فلانه تحكم محض لانهما لما تعادلا ولم يكن احدهما ارجح من الآخر كان العمل
بواحد منهما ترجيحا للمساوى وهو محال واما الثالث فلانه يلزم منه جواز
ان يحكم المجتهد الواحد لزيد بالتحليل ولعمرو بالتحريم وذلك باطل لانه يلزم
منه تعدد الحق واما الرابع فلانه يلزم منه الكذب فان المجتهد ح يفتى بعدم
التحليل والتحريم مع ثبوت احدهما والجواب لم لا يعمل بهما معا ويكون مجموعهما
كدليل واحد مقتضاه الوقف فتقف او لم لا يعمل باحدهما على التخيير ولا استبعاد
فى التحليل لزيد والتحريم لعمرو كما لو تغير اجتهاده او نقول لم لا يجوز ان
لا يعمل بهما قوله يلزم منه النقيضان قلنا ممنوع فان التناقض انما يلزم
من اعتقاد نفى التحليل والتحريم لا من ترك العمل بالامارتين قال مسئلة
لا يستقيم لمجتهد قولان متناقضان فى وقت واحد لخلاف وقتين او شخصين
على قول التخيير فان ترتبا فالظاهر رجوع وكذلك المتناظر بان ولم
يظهر فرق وقول الشافعى فى سبع عشرة مسئلة فيها قولان اما للعلماء
واما فيها ما يقتضى للعلما قولين لتعادل الدليلين عنده واما لى قول
على التخيير عند التعادل واما تقدم لى فيها قولان اقول الجمهور على انه
لا يجوز ان يكون للمجتهد فى مسئلة واحدة قولان متناقضان فى وقت واحد

وان كان جائزًا بالنسبة الى وقتين او الى شخصين على القول بالتخيير فان
تقدم احد القولين على الآخر كان الثاني رجوعًا وكذلك المناظر ان
في وقت واحد ولم يظهر ترق وماول اصحاب الشافعي قوله في المسئلة
قولان او ثلثة بوجوه احدها انه يحتمل ان يكون حاكيًا لقول السلف
وثانيها يحتمل انه اراد في هذه المسئلة ما يقتضي للعلماء قولين لتعادل
الدليلين عنده وثالثها يحتمل انه اشار بذلك الى نفسه ويكون القول
فيها لقول المتقدمين التخيير ورابعها انه يكون حاكيًا لقول له سالف قال
مسئلة لا ينقض الحكم في الاجتهاديات منه ولا من غيره باتفاق للتسلسل للتسلسل
فتفوت مصلحة نصب الحاكم وينقض اذا خالف قاطعًا ولو حكم على خلاف
اجتهاده كان باطلا وان قلد غيره اتفاقًا فلو تزوج امرأة بغير ولي ثم
تغير اجتهاده فالمختار التحريم وقيل ان لم يتصل به حكم وكذلك المقلد يتغير
اجتهاد مقلده فلو حكم مقلد بخلاف امامه جرى على جواز تقليده غيره
اقول اتفق الجمهور على انه لا ينقض الحكم في المسائل الاجتهادية وهي الا
حكام الشرعية التي دلائلها ظنية اما بتغير اجتهاده او بحكم حاكم آخر
فانه لو جاز نقض حكمه اما له او لغيره لجاز نقض ذلك النقض وذلك يفضي

الى التسلسل

الى التسلسل وهو محال ومخالف للغرض الذي لاجله نصب الحكام فانهم انما
نصبوا لقطع المنازعة اما اذا كان حكم القاضي مخالفا لدليل قاطع كنص
او اجماع فانه ينقض بلا خلاف واذا اجتهد وحكم بخلاف ما ادى اليه اجتهاده
تقليدا لغيره فهو حكم باطل اجماعًا فلو اجتهد وتزوج امرأة بغير ولي ثم
تغير اجتهاده الى التحريم فالاولى القول بالتحريم تبعًا لاجتهاده والا لكان
في استدامة التحليل مخالفا لاجتهاده وهو خلاف الاجماع على ما تقدم
وقيل يجوز تغير الحكم الا ان يتصل بالاجتهاد الاول حكم حاكم آخر محافظة
على حكم الحاكم وكذلك المقلد اذا تغير اجتهاد مقلده فانه يتغير الحكم في حقه
لانه انما اتبع الحكم الاول للاجتهاد فلما زال ذلك الاجتهاد زال جواز التقليد
ولو كان الحاكم مقلدًا لامام ثم حكم بخلاف قول امامه اتباعًا لامام آخر هل
يجوز حكمه ولا ينقض ام لا يبنى على القول بجواز مخالفة المقلد لامامه فمن
جوز اتباع المقلد لغير امامه جوز هذا الحكم ومنع من نقضه والا فلا قال مسئلة
المجتهد قبل ان يجتهد ممنوع من التقليد وقيل فيما لا يخصه وقيل فيما لا يفوت
وقيل الا ان يكون اعلم منه وقال الشافعي الا ان يكون صحابيا
وقيل ارجح فان استوى تخير وقيل او تابعيًا وقيل غير ممنوع وبعد الاجتهاد

اتفاق لنا حكم شرعي فلابد من دليل والاصل عدمه بخلاف النفي فانه يكفي
فيه انتفاء دليل الثبوت وايضا متمكن من الاصل فلا يجوز البدل كغيره واستدل
لو جاز قبله لجاز بعده واجيب بانه بعده حصل الظن الاقوى والمجوز فاسئلوا
اهل الذكر قلنا للمقلدين بدليل ان كنتم ولان المجتهد من اهل الذكر الصحابة اصحابي
كالنجوم وقد سبق قالوا المعتبر الظن وهو حاصل اجيب بان ظن اجتهاده اقوى
اقول اختلفوا في انه هل يجوز للمجتهد التقليد في مسئلة قبل اجتهاده فيها ام لا
فذهب اكثر الفقهاء والقاضي ابو بكر الى المنع من ذلك مطلقا وذهب بعض اهل
ابو حنيفة واصحابه العراق الى انه يجوز للعالم تقليد غيره فيما يخصه دون ما
يفتي به ومن هؤلاء من خصص الجواز بما يفوت وقته ومنع من التقليد فيما لا
يفوت وقال محمد بن الحسن يجوز للعالم تقليد من هو اعلم منه لا من هو اعلم منه
لا من هو مثله ولا من هو دونه وقال الشافعي ان المجتهد ممنوع من التقليد لغيره
الا ان يكون الغير صحابيا وقال ابو علي الجبائي يجوز له تقليد الصحابي اذا كان
ارجح من غيره فان استووا تخير في تقليد من شاء منهم وقال آخرون بجواز تقليد
الصحابة والتابعين دون من عداهم وقال احمد بن حنبل يجوز تقليد العالم
للعالم مطلقا هذا اذا لم يجتهد المجتهد في المسئلة اما اذا اجتهد فيها فقد اتفقوا

على انه

على انه لا يجوز له تقليد غيره فيما يخالف ذلك الحكم الذي ادى اليه اجتهاده
واستدل المص على المنع مطلقا بان القول بجواز التقليد قول بثبوت حكم
شرعي فلابد له من دليل والاصل عدمه فمن ادعاه فعليه اظهاره لا يقال
القول بعدم الجواز قول بحكم شرعي فلابد له ايضا من دليل والاصل عدمه فان
ادعيتموه فعليكم الاظهار الا ان تجعلوا عدم دليل الثبوت دليل العدم
فنجعل نحن عدم دليل العدم دليلا على الثبوت لانا نقول الفرق حاصل فان
العدم يكفي فيه عدم دليل الثبوت بخلاف الثبوت وايضا فالمجتهد متمكن
من الاتيان بالاصل وهو الاجتهاد فلا يجوز له البدل اعني التقليد كغيره
من الواجبات التي لها بدل كالوضوء والتيمم واستدل بعضهم على المنع بانه
لو جاز التقليد قبل الاجتهاد لجاز بعده والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله
والجامع بينهما المصلحة الناشية من تمكن المكلف من السلوك لاحد الطريقين
مع ثبوت الآخر والجواب الفرق حاصل فانه بعد الاجتهاد حصل له الظن الاقوى
فلا يجوز له سلوك الطريق الاضعف مع حصول الاقوى قال المجوزون الدليل
على الجواز مطلقا قوله فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فان هذا مخصوص بمن
ليس بعالم وهو المقلد وايضا فان المجتهد من اهل الذكر لانه لا يجوز ان يكون المراد

من اهل الذكر المقلدين قال المجوزون لتقليد الصحابة الدليل عليه قوله ص
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم جعل الاهتداء لازما للاقتداء مطلقا
سواء كان من العامي او المجتهد والجواب عنه ما مضى في مسئلة ان مذهب الصحابي
ليس بحجة قالوا المعتبر حصول الظن وهو حاصل على التقليد فيجب القول بالخروج تقدير
عن العهدة والجواب ان مع حصول ظن اجتهاده لا يجوز اتباع ظن التقليد
لانه ترك لاقوى الطريقين واتباع لاضعفهما قال مسئلة يجوز ان يقال للمجتهد
احكم بما شئت فهو صواب وتردد الشافعي ثم المختار لم يقع لنا لو امتنع لكان
لغيره والاصل عدمه قالوا يؤدي الى انتفاء المصالح لجهل العبد واجيب بان
الكلام في الجواز ولو سلم لزمت المصالح وان جهلها الوقوع قالوا الا ما حرم
اسرائيل على نفسه واجيب بانه يجوز ان يكون بدليل ظني قالوا قال ص لا
يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر فقال الا الاذخر واجيب
بان الاذخر ليس من الخلاء فدليله الاستصحاب او منه ولم يرده وصح استثناؤه
بتقدير تكريره لفهم ذلك او منه وان اريد ونسخ بتقدير تكريره بوحي سريع
قالوا لولا ان اشق لامرتهم وقال ص في الحج افي كل عام يا رسول الله فقال لو قلت نعم لوجبت ولما قتل
النضر بن الحرث ثم انشدته ابنته ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو

المغيظ

المغيظ المحنق فقال ص لو سمعته ما قتلته واجيب بجواز ان يكون خيّر فيه
معينا او يجوز ان يكون بوحي اقول ذهب جماعة الى انه يجوز ان يقال للمجتهد
احكم بما شئت فانك لا تحكم الا بالصواب ثم اختلف هؤلاء فقال قوم يجوز
مطلقا للنبي وغيره من العلماء وعن ابي علي الجبائي في احد قوليه انه يجوز
للنبي خاصة وقال قوم لا يجوز ذلك مطلقا وتردد الشافعي واختلفوا في
الوقوع واختار المص الجواز وعدم الوقوع اما الجواز فلانه لو امتنع ذلك لكان
الامتناع اما ان يكون لذاته او لغيره والاول باطل لانا لو قدرناه واقعا
لم يلزم منه محال والثاني ايضا باطل لان الاصل عدم ذلك الغير احتج المانع
من الجواز بان الشرايع انما شرعت لمصالح المكلفين والعبد جاهل با
لمصلحة فلا يأمن من الاقدام على المفسدة فلو كان ح مكلفا بذلك النوع
من المفسدة لزم نقض الغرض من الشرايع وهو باطل والجواب ان هذا يلزم
من الوقوع لا من تجويز الوقوع وايض لو سلمنا لكن المصالح لازمة وان جهلها
المكلف لان الله تع اذا قال له انك لا تختار الا الاصلح انحصر اختياره في الاصلح
واندفع ما ذكرتموه من المحذور واحتج القايلون بالوقوع بوجوه احدها قوله تع
كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه فاستثنى ما حرم

اسرائيل على نفسه من الطعام قبل المحلل دليل على ان الحكم قد يستند الى اجتهاد
المكلف واختياره والجواب يجوز ان يكون اسرائيل انما حرم على نفسه ما حرم
بالاجتهاد مستنداً في ذلك الى دليل ظني او يقول يجوز ان يستند التحريم الى
نفسه على سبيل المجاز كما يقال للناذر انه اوجب على نفسه وكان الموجب في
الحقيقة هو الله تع والنذر سبب في الوجوب منه تع وثانيها قوله ص في مكة انه
لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر يا رسول الله فقال
الا الاذخر فهذا الاستثناء من النبي ص انما كان من تلقاء نفسه لعلمنا بانه في تلك
الحالة لم ينزل عليه وحي فدل ذلك على تفويض الحكم اليه والجواب من وجوه الاول
ان الخلا ليس من الشجر فاخذنا نشبه بحكم الاستصحاب واستثناء النبي ص انما كان
للتاكيد الثاني لو سلمنا ان الاذخر من الشجر فيحتمل انه لم يكن مراداً من قوله لا
يختلى خلاها ولا يعضد شجرها وكان ص قد بين ذلك والتكرير للتفهيم الثالث
سلمنا انه مراد منه لكن نسخ بوحي [illegible] في تلك الحال لقوله تع وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وثالثها قوله ص لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك
اضاف الامر الى نفسه فهو ص لما [illegible] هذا [illegible] لا بد فقال لا بد
لو قلت نعم لوجبت اضاف الوجوب الى نفسه [illegible] الحادث [illegible]

ابنته

ابنته ما كان [illegible] وهو [illegible] المحق فقال ص لو سمعته
ما قتلته وهذا يدل على ان القتل كان مفوضاً اليه والجواب عن هذه الاحاديث
انه يجوز ان يكون قد خير في هذه الامور على سبيل التعيين لا مطلقاً على معنى
ان يكون مخيراً في ان يأمر بالسواك او لا يأمر وان يكون مخيراً في تكرير الحج
وعدم تكريره وفي قتل النضر وتركه لا على معنى ان يقال له احكم بما شئت فهو
صواب كما هو مذهب الخصم او يكون مخيراً في تكرير الحج وعدم تكريره وفي قتل
النضر وتركه لا على خطأ معنى ان يكون مخيراً في ان يأمر بالسواك او لا يأمر
وان يكون مخيراً في ان يقال له احكم بما شئت فهو صواب كما هو مذهب الخصم او
يكون ذلك مستنداً الى الوحي قال مسئلة المختار انه ص لا يقر على خطاء في
اجتهاده وقيل بنفي الخطأ لنا لو امتنع لكان المانع والاصل عدمه وايضاً لم
اذنت ما كان لنبي حتى قال لو نزل من السماء عذاب ما نجا منه غير عمر لانه
اشار بقتلهم وايضاً انكم تختصمون الي ولعل احدكم الحن بحجته فمن قضيت له
بشيء من مال اخيه فلا ياخذه فانما اقطع له من نار وقال انما احكم بالظاهر
واجيب بان الكلام في الاحكام لا في فصل الخصومات ورد بانه يستلزم
الحكم الشرعي المحتمل قالوا لو جاز لجاز امرنا بالخطأ واجيب بنبوته للعوام قالوا

الاجماع معصومٌ فالرّسول اولى قلنا اختصاصه بالرسالة واتباع الاجماع
له يدفع الاولوية فيقبح الدليل قالوا الشكّ فى حكم محلّ بمقصود البعثة
واجيب بانّ الاحتمال فى الاجتهاد لا يخلّ بخلاف الرّسالة والوحى قول
الذاهبون الى انه يجوز الاجتهاد للنّبىّ ص اختلفوا فذهب قوم من الا
شاعرة الى انه لا يجوز الخطأ اصلا عليه وذهب جماعة منهم والحنابلة وابو على
الجبائى وطائفة من المعتزلة الى انه يجوز لكن بشرط ان لا تقرّ عليه وهو
اختيار المصنّف واستدلّ عليه بوجوه الاوّل انه لو امتنع وقوع الخطأ منه فلا يخلو اما
ان يكون ذلك الامتناع لذاته اولغيره والاوّل باطل لانا لو فرضنا
وقوعه لا يلزم منه محال لذاته والثانى باطل لان الاصل عدمه الثانى
قوله تعـ عفا الله عنك لم اذنت لهم والعفو انما يكون مع ارتكاب الذنب
وقوله تعـ ما كان لنبى ان يكون له اسرى حتى يثخن فى الارض تريدون
عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله
سبق لمسّكم فيما اخذتم عذاب عظيم حتى قال م لو نزل من السمآء عذاب
ما نجا منه الا عمر لانه اشار بقتل اهل بدر وترك مفاداتهم الثالث قوله
ص انكم تختصمون الىّ ولعلّ احدكم الحن بحجته فمن قضيت له بشئ من مال

اخيه فلا ياخذه فانما اقطع له قطعة من نار وقوله م انما احكم بالظاهر والله
يتولّى السّرائر واجيب عن الثالث بانّ الكلام انّما هو فى الاحكام
لا فى القضآء وفصل الحكومات واجاب عنه المصنف بان القضآء يستلزم الحكم
الشرعىّ المحتمل للخطأ ولقائل ان يقول اما الآية الاولى فلا يدلّ
على الذنب لان العفو كما يكون عن الذنب فقد يكون على ترك الاولى
خصوصًا فى حق الانبيآء عليهم واما الآية الثانية فلا يدلّ على انه هو
الآمر بالمفاداة لجاز ان يكون ذلك خطابًا مع اصحابه واما الخبر فلا يدلّ الّا على الخطأ لان مستند الحكم اما الاقرار او الشهادة فاذا
حصلا وجب الحكم بمقتضاهما وان كانا باطلين فالحكم صحيح ومستنده
باطل وذلك لا يدلّ على الخطأ واحتجّ المانعون بوجوه احدها انه
لو جاز الخطأ على الانبيآء فى اجتهادهم لجاز امرنا بالخطأ لانا مأمورون
باتباعه والامر بالخطأ قبيح فلا يصدر عن الحكيم اجاب المصنف بانه معارض
بامر العامى بتقليد المفتى مع جواز خطابه وثانيها ان اجماع الامة لا
يجوز عليه الخطأ فالرسول ص و الّا لكانت الامة اعلى رتبة منه واجاب
المصنف ان اختصاص الرّسول صعم بالرسالة وكون الاجماع تابع له ومستند اليه

قوله وكون الامة اعلى رتبة منه واجاب المصنف ان اختصاص الرسول صلعم
بالرسالة وكون الاجماع تابع له ومستند مامورين باتباعه يدفع هذه
الاولوية اذ لا يلزم ح من جواز الخطاء عليه وعصمتهم عنه كونهم اعلى رتبة
منه فيتبع الدليل وثالثها انه لو جاز الخطأ في حكمه لوقع الشك فيما حكم به خطأ
او صواب وذلك يخل بمقصود البعثة لان المقصود منها اتباعه واجاب بان
احتمال الخطأ في الاجتهاد لا يخل بالمقصود بخلاف احتمال الخطأ في الرسالة والوحي
فانه هو المخل بالمقصود من البعثة **قال** مسئلة المختار ان النافي مطالب بدليل
وقيل في العقلي لا الشرعي لنا لو لم يكن لكان ضروريا نظريا وهو محال وايضا
الاجماع على ذلك في دعوى الوحدانية والقدم وهو نفي الشريك ونفي الحدوث
النافي لو لزم للزم منكر مدعي النبوة وصلوة سادسة ومنكر الدعوى واجيب
بان الدليل يكون استصحابا مع عدم الرافع وقد يكون انتفاء لازم ويستدل
بالقياس الشرعي بالمانع وانتفاء الشرط على النفي بخلاف من لا يخصص العلة
اقول اختلف الناس في ان النافي هل عليه دليل ام لا فقال قوم انه لا
دليل عليه سواء كان نافيا لقضية عقلية او لحكم شرعي وقال آخرون انه لا بد له
من دليل بانه لو لم يكن عليه دليل لكان النفي ضروريا لكنه نظري قطعا لان

الكلام

الكلام فيه وذلك يستلزم اجتماع الضدين وهو محال وايضا الاجماع حاصل على
ان النافي لا بد له من دليل فان القائل بالقدم والوحدانية مطالب بالدليل
قطعا مع انه في الحقيقة انما يدعي النفي لان القدم عبارة عن نفي الحدوث
وليس صفة زائدة على الماهية والوحدانية عبارة عن نفي الشريك احتج
القائلون بعدم ايجاب الدليل على النافي بان الاجماع واقع على ان من
ادعى النبوة وانكرها غيره لا يجب على المنكر الدليل وكذلك من انكر وجوب
صلوة سادسة او انكر دعوى ادعاها عليه غيره والجواب ان ما ذكرتموه
من هذه الصور لا ينفك عن الادلة فان الدليل قد يكون استصحابا
مع عدم الدافع له وقد يكون انتفاء لازم يستدل منه على نفي ملزومه وقد
يستدل على النفي بالقياس الشرعي وقد يكون الجامع فيه هو المانع او انتفاء
الشرط هذا عند من يجوز تخصيص العلة اما عند من لا يجوز ذلك فلا
قال التقليد والمفتي والمستفتي وما يستفتى فيه فالتقليد العمل بقول غيرك
من غير حجة وليس الرجوع الى الرسل والى الاجماع والعامي الى المفتي
والقاضي الى العدول تقليد لقيام الحجة ولا مشاحة في التسمية والمفتي
الفقيه وقد تقدم والمفتي خلافه فان قلنا بالتجزي فواضح والمستفتى فيه المسائل

الاجتهادية لا العقلية على الصحيح **اقول** قد ذكرنا في صدر الكتاب ان اصول
الفقه باحثة عن الطرق المفيدة للاحكام وذكرنا هناك ان الطرق منها ما يكون
للمجتهد ومنها ما يكون للمقلد ولما بحث عن المقصد الاول اشتغل الى البحث
عن الثاني وقد عرف التقليد بانه العمل بقول الغير من غير حجة ويندرج فيه
امران احدهما الاخذ بقول العامي والثاني اخذ المجتهد بقول مثله من غير دليل
ويخرج عنه الاخذ بقول الرسول م والرجوع الى الاجماع واخذ العامي في
الحكم بقول المجتهد المفتي وتعويل القاضي على العدول فان هذه كلها لا يطلق
عليها بالنظر الى هذا الحد اسم التقليد فان كل واحد من هذه لا يخلو عن
الحجة اما الاخذ بقول الرسول م فالحجة عليه ظاهرة واما الباقي فالحجة عليه
قول الرسول م وقد يطلق في الاستعمال اسم التقليد على هذه ولا مشاحة
في الاسما واما المفتي فهو الفقيه وقد تقدم تعريفه في صدر الكتاب
والمفتي خلافه واعلم ان المفتي اما ان يكون قد بلغ رتبة الاجتهاد
او لا فان كان الاول فما ادى اليه اجتهاده لا يجوز مخالفته ولا
التقليد فيه وان لم يكن قد اجتهد فقد ذهب قوم الى انه لا يجوز
اتباع غيره وان كان الثاني فان كان عاميا صرفا فقد اختلفوا

في جواز التقليد له وكذلك اختلفوا فيما اذا بلغ دون رتبة الاجتهاد
والصحيح ان من لم يبلغ رتبة الاجتهاد يجوز له التقليد فلاجل ذلك
ذكر المصنف ان الاجتهاد ان كان متجزيا فواضح اي الفرق بين المفتي
والمستفتي وكل من كان اعلم من غيره في مسئلة فهو مفتي بالنسبة اليه واما
ان لم يقل بالتجزي فالمفتي هو الذي يكون من اهل الاجتهاد واما
ما فيه الاستفتاء فهو المسائل الاجتهادية من الشرعيات لا المسائل
العقليات فان تلك انما يكتفى فيها بالقطع **قال** مسئلة لا تقليد في العقليات
كوجود الباري تعالى وقال العنبري بجوازه وقيل النظر فيها حرام لنا
الاجماع على وجوب المعرفة والتقليد لا يحصل لجواز الكذب ولانه لو
كان يحصل بحدوث العالم ولانه لو حصل لكان نظريا ولا دليل قالوا لو كان
واجبا لكانت الصحابة اولى ولو كان لنقل كالفروع واجيب بانه
كذلك والا لزم نسبتهم الى الجهل بالله وهو باطل وانما لم ينقل لوضوحه
وعدم الحجج الى الاكثار قالوا لو كان لالزم الصحابة العوام بذلك
قلنا نعم وليس المراد تحرير الادلة والجواب عن الشبه والدليل يحصل
بايسر نظر قال وجوب النظر دور عقلي وقد تقدم قالوا مظنة الوقوع

فى الشبه والضلال بخلاف التقليد فلنا نحرم على المقلد او نسلسل **اقول**
اختلف الناس فى تجويز التقليد فى العقليات المتعلقة بالاعتقاد
كوجود البارى تع وما يجوز عليه والصفات وما لا يجوز فذهب الجمهور
الى المنع من ذلك وقال عبيد الله ابن الحسن العنبرى والحشوية
والتعليمية يجوز ذلك وقال آخرون بتحريم النظر فيها وان الواجب فى
مثل هذه المسائل التقليد والدليل على وجوب المعرفة ان الاجماع
حاصل على وجوب المعرفة لله تع والتقليد غير مفيد لها لوجوه الاول
ان المقلد ليس بمعصوم فيجوز كذبه فح لا يحصل المعرفة الثانى ان من تلد
قد ان العالم محدث لو افادة العلم لكان من تلد فى قدمه محصلا للعلم
ويلزم من ذلك حصول العلم بالقدم والحدوث وهو باطل قطعا الثالث
ان العلم لو حصل بالتقليد لكان نظريا والتالى باطل فالمقدم مثله بيان
الشرطية ان العلم الضرورى منتف قطعا والا لوجب الاشتراك فيه
ولانه لو خلى الانسان ونفسه متجردا عن الدواعى الحاصلة بسبب
النشو لما حكم بشئ من الاعتقادات التقليدية واما بطلان التالى
فلان النظرى لا يحصل الا عن دليل والاصل عدمه عن ادعاه فعليه

الظاهرة

المبادرة فثبت بهذه الوجوه ان التقليد غير مفيد للعلم فلا يخرج المكلف
به عن عهدة وجوب المعرفة واحتج المخالف بوجوه احدها ان النظر
لو كان واجبا لكانت الصحابة اولى بالنظر ولو كان كذلك لنقل عنهم
لاشتهاره فيما بينهم مع ان الحاجة داعية اليه كما نقل عنهم المسائل الشرعية
التى هى فروع الاعتقادات العقلية والجواب ان النظر كان واجبا على
الصحابة والا لزم نسبتهم الى الجهل بالله تع وذلك باطل قطعا وانما لم
ينقل عنهم ذلك لوضوحه وعدم الحوج الى الاكثار لصحة اذهانهم وقوتها
بخلاف المسائل النظرية الاجتهادية فانها مستندة الى النظر الذى
قد لا يحصل الاتفاق عليه فيحتاج فيه الى المناظرة والثانى لو كان النظر
واجبا لكانت الصحابة قد الزمت العوام ذلك والتالى باطل فالمقدم
مثله والجواب التزام الزام الصحابة ذلك وليس المراد من الادلة المحررة
على القوانين الصحيحة والجواب عن الشبهات ولا شك فى ان الدليل
يحصل بايسر شئ من النظر الثالث وهو دليل الموجبين للتقليد قالوا
لو وجب النظر فى معرفة الله تع لزم الدور المحال لان معرفة الايجاب
متوقفة على معرفة الموجب والجواب عنه قد تقدم الرابع قالوا ان النظر

سطلة الشبه والضلال بخلاف التقليد الذى يحصل الظن بحصول السلامة
معه والجواب ان الاعتقاد الحاصل للمقلد اما ان يكون بالتقليد او بالنظر
فان كان الثانى لزم تحريم التقليد لانا الحلو عن النظر الحاصل عمن قلده
وان كان الاول لزم التسلسل قال مسئلة غير المجتهد يلزمه التقليد وان
كان عالماً وقيل يشترط ان تبين له صحة اجتهاده بدليله لنا سئلوا
وهو عام فيمن لا يعلم وايضاً لم يزل المستفتون يتبعون من غير ابدا
المستند لهم من غير نكير قالوا يؤدى الى وجوب اتباع الخطأ قلنا وكذلك
لو ابداء لمستنده وكذلك المفتى نفسه اقول اختلفوا فى العامى ومن عرف
بعض العلوم المشترطة فى الاجتهاد هل يجوز لهم التقليد الا بعد ان تبين
لهم صحة اجتهاد المجتهد بدليله وقال الجبائى يجوز ذلك والدليل على
وجوب التقليد قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو عام
فى كل من ليس بعالم سواء كان عاميا محضاً او عالماً ببعض العلوم وايضاً
الاجماع حاصل على اتباع المقلدين من غير ان يكشفوا لهم عن وجه
اجتهادهم ولا يذكرون لهم الادلة التى استندوا اليها مع انه لم يقع الانكار
فى ذلك من قديم الوقت وحديثه واحتج المانع بان التقليد لا يؤمن

معه

معه من الخطأ فلو وجب التقليد لادى ذلك الى وجوب اتباع الخطاء
وهو محال والجواب يلزم ذلك فيما لو اظهر له المستند فانه لا يلزم من
اظهار المستند العلم بل اقصى ما فى الباب حصول الظن وهو غير
موجب لانتفاء الخطأ وايضاً يرد هذا فى المفتى نفسه فانه ظن الحكم بدليل
وجب عليه اتباعه وان كان يجوز ان يكون خطأ قال مسئلة الا
تفاق على استفتاء من عرف بالعلم والعدالة او رآه منتصباً والناس
مستفتون معظمون وعلى امتناعه فى ضده والمختار امتناعه فى المجهول
لنا ان الاصل عدم العلم وايضاً الاكثر الجهال فالظاهر انه من الغالب كالشاهد
والراوى قالوا لو امتنع لذلك لامتنع فيمن علم علمه دون عدالته
قلنا ممنوع ولو سلم فالفرق ان الغالب فى المجتهدين العدالة بخلاف الاجتهاد
اقول قد بينا ان المقلد يجب عليه اتباع المفتى من غير ان يشترط اظهار دليله
له ولا خلاف فى انه لا يجوز تقليد من اتفق حتى العوام فح لا بد من تميز
العالم العادل من غيره حتى يتبع وقد وقع الاتفاق على جواز استفتاء من اشتهر
بين الناس بالعلم والعدالة او كان منتصباً للحكم والناس معظمون له يقبلون
على استفتائه واتفقوا على المنع من تقليد من كان بضد ذلك واختلفوا

فى مجهول الحال هل يجوز تقليده ام لا فالاولى انه لا يجوز لوجهين الاول
ان الاصل عدم العلم الثانى ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل فالظاهر
ان هذا المجهول من قبيل الغالب وذلك كالشاهد والراوى فانه لا بد
من معرفة عدالتهما ولا يكفى فيه الجهل بفسوقهما وعدالتهما فكذا هنا واحتج
المخالف بانه لو امتنع تقليد من جهل حاله فى العلم والعدالة لامتنع تقليد
من عرف منه العلم وجهلت عدالته والجواب نلتزم بالامتناع ولو سلم فالفرق
ان الغالب فى المجتهدين العدالة بخلاف الاجتهاد فانه ليس الغالب فى
الناس حصول الاجتهاد قال مسئلة اذا تكررت الواقعة لم يلزم تكرير النظر وقيل
يلزم لنا اجتهد والاصل عدم امر آخر قالوا يحتمل ان يتغير اجتهاده قلنا فيجب
تكريره ابدا اقول اختلفوا فى المجتهد اذا اجتهد واداه نظره الى حكم معين
ثم تكررت الواقعة هل يجب عليه تكرير النظر ام لا فقال قوم يجب عليه ذلك
ومنع منه آخرون احتج المانعون بان المكلف مامور بالاجتهاد وقد حصل
فيخرج عن العهدة لان الاصل عدم امر آخر قال الموجبون يحتمل ان
يكون المجتهد قد تغير اجتهاده فيجب عليه المعاودة قلنا هذا مدفوع والا لوجب
عليه تكرير الفكر دايما فى الحكم الواحد المعين لجواز التغير قال مسئلة يجوز خلو

الزمان

الزمان عن المجتهد خلافا للحنابلة لنا لو امتنع لكان لغيره والاصل عدمه وقال صلعم
ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه ولكن يقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم
اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا قالوا لا
تزال طايفة من امتى ظاهرين على الحق حتى يأتى امر الله وحتى يظهر الدجال
قلنا فاين نفى الجواز ولو سلم فدليلنا اظهر ولو سلم فتعارضان ويسلم الاول
قالوا فرض كفاية فيستلزم انتفاؤه اتفاق المسلمين على الباطل قلنا اذا فرض
موت العلماء لم يكن اقول اختلفوا فى انه هل يجوز خلو الزمان عن المجتهد ام
لا فذهب الجمهور الى جوازه ومنع منه الحنابلة احتج الجمهور الى جوازه بوجهين
الاول انه لو امتنع خلو الزمان عن المجتهد لكان ذلك الامتناع اما ان يكون
لذاته وهو محال لانه لا يلزم من فرضه محال واما ان يكون لغيره والاصل عدمه
الثانى انه صلعم قال ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه ولكن يقبض العلماء
حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا
حكم صلى الله عليه بفقد العلماء وخلو الزمان من مجتهد فى الاحكام احتج
المخالف بوجهين الاول قوله صلعم لا يزال طايفة من امتى ظاهرين على
الحق حتى يأتى امر الله وحتى يظهر الدجال حكم صلعم بعدم الخلو فى وقت من الاوقات

من مجتهد والجواب ليس في هذا الحديث دلالة على موضع النزاع لان البحث انما وقع
في الجواز سلمنا لكن دليلنا اظهر في الحق من دليلكم سلمنا لكن يحصل التعارض
فيتساقطان ويبقى الدليل العقلي الاول سالماً والثاني ان الاجتهاد فرض
كفاية فيستلزم انتفاؤه اتفاق المسلمين على الباطل وهو ترك الاجتهاد والجواب
انا اذا فرضنا موت العلماء لم يكن الاجتهاد واجبا فلا يستلزم ترك اتفاق المسلمين
على الخطأ **قال** مسئلة افتاء من ليس بمجتهد بمذهب مجتهد ان كان مطلعا على المأخذ
اهلا للنظر جائز وقيل عند عدم المجتهد وقيل يجوز مطلقاً وقيل لا يجوز لنا وقوع
ذلك ولم ينكر وانكر من غيره المجوز باقل كالاحاديث واجيب بان الخلاف في
غير النقل المانع لو جاز لجاز لعامي واجيب بالدليل وبالفرق **اقول** اختلف الناس
في غير المجتهد من اهل النظر هل يجوز له ان يفتي بقول مجتهد ام لا فذهب قوم
الى جواز ذلك ومنع منه ابو الحسين البصري مطلقاً وقال الاخرون يجوز له ان
يفتي بقول مجتهد عند عدم المجتهد وذهب الاخرون الى ان المفتي ان كان من
اهل النظر مطلعًا على مأخذ المجتهد الذي قلده قادرًا على التفريع على ما قلده
فيه متمكناً من النظر والمناظرة جاز والا فلا وهو مذهب المصنف واستدل على
ذلك بالاجماع فان المجتهد في الزمان نادر بل مفقود ومع ذلك فالفقهاء
يفتون

يفتون تعويلا على المتهم الذين قلدوهم من غير ان يقع انكار في ذلك فكان اجماعا
على الجواز وانكر في غيره فان العامي لو جعل نفسه في مقام الاستفتاء انكر عليه
ذلك قال المجوزون المفتي المقلد ناقل عمن قلده فكان جائزاً لانه نزل
منزلة الاحاديث المنقولة عن الرسول م والجواب ليس هذا صورة
النزاع لان المفتي يجوز له النقل عمن تقدمه من المجتهدين اجماعاً وانما
الخلاف في انه هل يفتي تعويلاً على قوله ام لا واحتج المانعون بانه لو جاز له
ان يفتي مقلداً عن غيره لجاز للعامي ذلك والتالي باطل اجماعاً فالمقدم مثله
والجواب الملازمة ممنوعة لما بيّنا من الدليل الدال على الجواز في حق من
له اهلية النظر وعلى المنع في حق العامي على ان الفرق ظاهر فان من له اهلية
النظر متمكن من الاطلاع على سند المقلد بخلاف العامي وكان ذلك لخطأ عن
البعد **قال** مسئلة للمقلد ان يقلد المفضول وعن احمد وابن سريج الارجح متعين
لنا القطع بانهم كانوا يفتون مع الاشتهار والتكرار ولم ينكر وايضاً في
كالنجوم واستدل بان العامي لا يمكنه الترجيح لقصوره واجيب بانه يظهر بالتسامع
وبرجوع العلماء اليه وغير ذلك قالوا اقوالهم كالادلة فيجب الترجيح
قلنا لا يقاوم ما ذكرناه ولو سلم فلعسر ترجيح العوام قالوا الظن بقول الاعلم

اقوى قلنا تقرير ما قد تممتموه اقول المقلد اذا وجد فى البلد مفتيا واحدًا وجب
الرجوع اليه وان تعدد فان تساووا فى العلم والدين تخير المقلد وان ترجح
احدهم فقد اختلفوا فقال القاضى ابوبكر وجماعة من الاصوليين والفقهاء
يجوز له تقليد من شاء منهم سواء كان فاضلاً او مفضولاً ومنع احمد وابن
شريح والقفال من اصحاب الشافعى وجماعة من الاصوليين والفقهاء
ذلك واوجبوا الاخذ بقول الافضل واحتج المص على مذهبه وهو
الاول بان الاجماع واقع على ان المرجوح كان يفتى مع وجود الراجح
ولم ينكر ذلك مع اشتهاره وتكرره فى كل وقت وايضا قال عم اصحابى
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ومعلوم ان الصحابة تفاوتوا فى العلم
والدين واستدل بعضهم على هذا المذهب بان العامى لو وجب عليه
الاخذ بقول الارجح لزم تكليف ما لا يطاق لانه غير متمكن من الترجيح
لقصوره والجواب المنع من عدم تمكنه فان معرفة الارجح قد تحصل
بالتسامع والاشتهار ورجوع العلماء اليه وغير ذلك من اقبال الناس
عليه فى الاستفتاء ونحوه واحتج المخالف بان اقوال المفتين كالادلة
ومع كثرة الادلة يجب الترجيح فكذا فى المفتين والجواب هذا الذى

ذكرتموه

ذكرتموه من القياس لا يعارض ما ذكرناه من الاجماع لان الاجماع
مقدم على القياس اجماعا سلمنا مساواة الدليلين لكنا نقول الفرق
بين الادلة والمفتين ان المرجح فى الادلة متمكن من ذلك بخلاف
العامى فانه تعسر عليه معرفة الراجح من العلماء قالوا الظن بقول
الارجح اقوى فتعين العمل به والجواب ان هذا التقرير لما قدمتموه
من الدليل الاول لكونه فى الحقيقة بيانا للجامع وليس دليلا برأسه
وقد اجبنا عنه قال مسئلة لا يرجع عنه بعد تقليده اتفاقا وفى
حكم آخر المختار جوازه لنا القطع بوقوعه ولم ينكر قالوا التزم مذهبا
معينا كمالك والشافعى وغيرهما فمثالها كالاول اقول العامى اذا
استفتى مجتهدا فقد اتفقوا على انه لا يجوز العدول عنه الى غيره
فى تلك الواقعة واختلفوا فى غيرها فذهب قوم الى انه يجوز له العدول
الى مجتهد آخر فى مسئلة اخرى ومنع منه الآخرون واحتج المص على
الاول لحصول الاجماع عليه فانا نقطع بان العوام فى زمان الصحابة
يقلدون من شاؤا من المفتين ثم يستفتون غيرهم من غير انكار منهم
واما اذا عين العامى مذهبا كمذهب الشافعى مثلا او ابى حنيفة وقال

الى متبع له وملتزم به فهل له الرجوع الى غيره والاخذ بقوله فى مسئلة
من المسائل ذهب قوم الى الجواز لان التزامه بذلك لا يكون ملزماً
له وذهب آخرون الى المنع لانه بالتزامه مذهبا معينا يصير لازماً
له وفصل آخرون فقالوا ان كل مسئلة من مذهب الاول عمل بها
المستفتى فلا يجوز له تقليد الغير فيها وما لم يتصل بها عمله فلا مانع له من
اتباع غيره وهذا كالاول اى كالحكم الاول المذكور فى هذه المسئلة
وهو انه ان قلد اى عمل لا يرجع والآجاز وهو الذى عبر عنه المص بقوله
ثالثها اى ثالث الاقوال ه قال الترجيح وهو اقتران الامارة بما تقوى
به على معارضها فيجب تقديمها للقطع بينهم بذلك ولو رد شهادة اربعة
مع اثنين واجيب بالتزامه او بالفرق ولا يعارض فى قطعيين ولا
فى قطعى وظنى لانتفاء الظن والترجيح فى الظنيين منقولين او معقولين
او منقول ومعقول اقول لما فرغ من البحث فى هذا الكتاب عن الطرق
المفيدة للاحكام على سبيل الاجمال وكيفية استثمار الاحكام منها ختمه
بالبحث عن الترجيح فان الادلة قد تتعارض واعلم ان الترجيح عبارة
عن اقتران الامارة بما تقوى به على ما يعارضها فالاقتران كالجنس وقيد

بالامارة

بالامارة المفيدة للظن لتخصيصه وقيد بقولنا بما تقوى على ما يعارضها
فان الامارة ما لم يكن لها معارض لا يكون هناك ترجيح واذا ترجحت
الامارة على ما يعارضها وجب العمل بها للاجماع الحاصل من الصحابة على
العمل بالراجح من الامارتين واورد على ذلك شهادة الاربعة فانها
راجحة على شهادة الاثنين اذا تعارضتا ومع ذلك فلا يتعين العمل
بالاربعة والجواب بالتزام وجوب العمل بشهادة الاربعة على بعض
الاقوال او نقول الفرق ان الصحابة انما اعتبروا الترجيح فى باب الادلة
دون الشهادات والمعتبر انما هو عمل الصحابة واعلم ان الادلة القطعية
لا يمكن فيها التعارض لان القطع بالثبوت لا بد فيه من المطابقة وكذلك
القطع بالانتفاء فلو حصل دليلان قطعيان متعارضان لزم اجتماع
النقيضين وهو محال واذا لم تمكن التعارض لم يمكن الترجيح ولا يعقل
الترجيح بين قطعى وظنى لان الظنى يمتنع ان يترجح على القطعى فاذن
الترجيح ليس الا فيما يفيد الظن والدليلان الظنيان اما ان يكونا
منقولين او معقولين او يكون احدهما منقولا والآخر معقولا قال
الاول فى السند والمتن والمدلول وفى خارج الاول كثرة الرواة لقوة

الظن خلافاً للكرخي بزيادة الثقة والفطنة والورع والعلم والضبط والنحو
وبانه اشهر باخذهما وباعتماده على حفظه لا نسخه وعلى ذكر لا خطه وبموافقته
عمله وبانه عرف انه لا يرسل الا عن عدل في المرسلين وبان يكون
المباشر كرواية ابي رافع نكح ميمونة وهو حلال وكان السفير بينهما على رواية
ابن عباس نكح ميمونة وهو حرام وبان يكون صاحب القصة كرواية
ميمونة تزوجني ص ونحن حلالان وبان يكون مشافها كرواية القسم عن
عايشة ان بريرة عتقت وكان زوجها عبداً على من روى انه كان حراً
لانها عمة القسم وان يكون اقرب عند سماعه كرواية ابن عمر افرد ص وكان
تحت ناقته حين لبى وبكونه من اكابر الصحابة لقربه غالباً او متقدم الاسلام
او مشهور النسب او غير ملتبس بمضعف وبتحملها بالغاً وبكثرة المزكين
او اعدلتهم او اوثقهم وبالصريح على الحكم والحكم على العمل وبالمتواتر على المسند
والمسند على المرسل والتابعي على غيره وبالا على اسناداً والمسند على كتاب
معروف وعلى المشهور والكتاب على المشهور وعلى البخاري ومسلم على
غيره والمسند باتفاق على مختلف فيه وبقراءة الشيخ وبكونه غير مختلف و
بالسماع على محتمل وبسكوته مع الحضور على الغيبة وبورود صيغة فيه على ما فهم

وبالايماء

وبالايماء به البلوى على الآخر في الآحاد وبما لم يثبت انكار لروايته على الآخر

اقول لما ذكر ان التعارض انما يقع في الادلة الظنية وقسمها ثلثة اقسام
انقسم التعارض ايضاً اليها وبدأ بالتعارض الواقع بين منقولين
واعلم ان الترجيح لاحد المنقولين على الآخر لا يخلو اما ان يكون
باعتبار الناقلين او باعتبار المنقول او باعتبار ما يفهم من المنقول او
باعتبار امر آخر خارج عن الخبر فالذي يكون باعتبار الناقلين هو بحسب
السند والثاني بحسب المتن والثالث بحسب الدلالة وبدأ بالاول
لانه الاصل والترجيح يقع في ذلك على وجوه ا كثرة الرواة فان احد
الخبرين اذا كان راويه اكثر كان راجحاً على ما راويه اقل لان الظن
هناك اكثر واحتمال الخطأ وتعمد الكذب فيه اقل وهذا قد خالف فيه
الكرخي ب ان يكون احد الراويين مشهوراً بالعلم والضبط والورع والثقة
والنحو ج ان يكون احدهما اشهر من الآخر في ذلك د ان يكون احد
الراويين حافظاً للرواية غير معول في ذلك على خط الحديث ذاكراً لها غير
مستند على نسخة كتاب ه ان يكون احد الراويين عاملاً بروايته فان
العمل بعض الرواية وان كان غير حجة و ان يكون احد الراويين لا يرسل

الا عن عدل وقد عرف منه ذلك فانه اولى ممن ارسل ولا يعرف منه هذا وهذا الترجيح
يختص بالخبر المرسل ز ان يكون احد الراويين مباشرا لما رواه فانه اولى من
رواية من ليس بمباشر وذلك كرواية ابي رافع ان النبي ص نكح ميمونة وهو حلال
فانها راجحة على رواية ابن عباس انه ص نكحها وهو حرام لان ابا رافع كان هو السفير
بينهما وهو القابل لنكاح ميمونة فكانت روايته اولى ح ان يكون احدهما
صاحب القصة كرواية ميمونة تزوجني رسول الله ص ونحن حلالان فانها راجحة
على رواية ابن عباس ط ان يكون احدهما مشافها اي سمع مشافهة كرواية
القسم بن محمد بن ابي بكر عن عائشة ان بريرة عتقت وكان زوجها عبدا
فانها راجحة على رواية الاسود فانه روى عنها ايضا انه كان حرا لانها عمة
القاسم بخلاف الاسود فانه سمع من وراء الحجاب ى ان يكون احدهما
اقرب الى النبي ص عند سماعه كرواية بن عمر عن النبي ص انه افرد وكان تحت
ناقته يلبي يا ان يكون احدهما من اكابر الصحابة لقربه في اغلب الاحوال
يب ان يكون احدهما اقدم اسلاما من الاخر يج ان يكون احدهما مشهور
النسب فانه راجح على رواية من ليس كذلك يد ان يكون احدهما غير ملتبس
بضعف في الاسم فانه راجح على الملتبس يه ان يكون احدهما تحمل الرواية بالغا

فانه

فانه راجح على من تحمل الرواية طفلا لجواز الخطأ عليه غالبا يو ان يكون احدهما
قد ذكاه جماعة اكثر من مزكي الاخر يز ان يكون المزكي لاحدهما اعدل واوثق
من مزكي الاخر يح ان يكون احدهما قد زكي بصريح القول والاخر زكي
بالحكم بشهادته يط ان يكون احدهما قد زكي بالحكم بالشهادة فانه راجح على
تزكية من جعلت بالعمل بروايته ك ان يكون احد الخبرين متواترا والاخر
آحادا وهذا ليس من هذا الباب لان المتواتر يفيد القطع وقد قلنا انه
لا ترجيح بين القطعي والظني كا ان يكون احد الخبرين سندا فانه راجح على المرسل
كب ان يكون احدهما قد ارسله التابعي فانه راجح على ارسال غيره كج ان يكون
احد الخبرين اعلى اسنادا من صاحبه فانه راجح عليه كد ان يكون احد الخبرين
مسندا فانه راجح على الذي يحال به على كتاب معروف او على الشهرة كه
ان يكون احد الخبرين قد اشتمل عليه كتاب معروف فانه راجح على الذي يعول
فيه على الشهرة كو ان يكون احد الخبرين قد اشتمل عليه كتابا مسلم والبخاري
فانه راجح على الذي لا يوجد في غيرهما كز ان يكون احد الخبرين سندا
باتفاق فانه راجح على المختلف في اسناده كح ان يكون احد الخبرين قد قرأه
الشيخ عليه فانه راجح على الخبر الذي قرأه على الشيخ او اجاده له كط ان يكون

احد الخبرين قد اتفق على رفعه الى النبى م فانه راجح على الذى اختلف فيه ل ان يكون
احد الخبرين غير مختلف فيه فانه راجح على ما فيه الاختلاف لبعده عن الاضطراب
لا ان يكون احد الروايتين عن سماع متيقن من النبى م فانه راجح على ما
يحصل فيه السماع وينطرق اليه الاحتمال كالسماع من وراء الحجاب لب ان يكون
احديهما حصلت عن سكوت مع الحضور فانها راجحة على السكوت مع الغيبة لج
ان يكون احدهما قد نقل صيغه لفظ النبى م والآخر نقل المعنى المفهوم فالاول راجح
على الثانى لد ان يكون احدهما مما لا يعم به البلوى فانه راجح على الآخر لان احتمال
الكذب فيما لا يعم به البلوى اقل له ان لا يكون الراوى قد روى عمن انكر روايته
فان هذا ارجح مما اذا انكر المنقول عنه الرواية قال المتن النهى على الامر والامر على
الاباحة على الصحيح والاباحة على النهى والاقل احتمالا على الاكثر والحقيقة على المجاز
والمجاز على بشهرة مصححه او قوته او قرب جهته او رجحان دليله او شهرة استعماله رجحان
والمجاز على المشترك على الصحيح كما تقدم والاشهر مطلقا واللغوى على الشرعى في المنفرد
المنفرد وبتاكيد الدلالة ورجح في الاقتضاء لضرورة الصدق على ضرورة وقوعه
شرعا وفى الايماء بانتفاء العبث او الحشو على غيره وبمفهوم الموافقة على المخالفة على
الصحيح والاقتضاء على الاشارة وعلى الايماء وعلى المفهوم وتخصيص العام على تاويل

بخاص

بخاص لكثرته ولخاص ولو من وجه والعام لم يخصص على ما خص والنقص كالتخصيص
والعام الشرطى على النكرة المنفية وغيرها والجموع ومن وما على الجنس باللام في الاجماع
على ما بعده في المطلق اقول لما فرغ من الترجيحات العايدة الى السند شرع في
الترجيحات العايدة الى المتن وهو من وجوه ا اذا كان احدهما امرا والآخر
نهيا فالنهى راجح على الامر لان النهى يطلب فيه دفع المفسدة والامر يطلب فيه
تحصيل المصلحة واعتناء العقلاء بدفع المفاسد اشد من اعتنائهم بتحصيل المصالح
ولان الاحتمالات في النهى اقل من الامر فان النهى يحتمل ان يكون نهى تحريم ويحتمل
ان يكون نهى تنزيه والامر يحتمل ان يكون امر اباحة وامر وجوب وامر ندب وامر
تهديد الى غير ذلك ب ان يكون احدهما امرا والآخر اباحة فالامر راجح على الاباحة
لان الامر اذا عمل به لا يلزم منه ضرر في مخالفة الاباحة وليس كذلك في طرف الاباحة
وقد رجح آخرون الاباحة لان المدلول في الاباحة واحد والمدلول في الامر متعدد
كالوجوب والندب وغير ذلك ج ان يكون احدهما اباحة والآخر نهيا فالاباحة
راجحة على النهى لما تقدم في باب الامر ولقايل ان يقول انت تقول ان النهى راجح
على الامر والامر راجح على الاباحة ويلزم من هاتين المقدمتين ان النهى راجح
على الاباحة فكيف جعلت الاباحة راجحة على النهى وله ان يقول المحال يلزم لو كانت

جاز الترجيح وليس كذلك فان ما يترجح به الامر على الاباحة غير ما يترجح به
الاباحة على النهي د ان يكون احدهما اقل احتمالا من الآخر فانه ارجح وذلك
بان يكون معناه واحدا والآخر معناه مشتركا ه ان يكون احدهما دالا على
معناه بالحقيقة والآخر بالمجاز فالاول اولى لان الاصل هو الحقيقة و ان
يكون كل واحد منهما مجازا الا ان احدهما يكون راجحا على الآخر اما لشهرته
كالغائط او لكونه اقوى من المجاز الآخر او يكون جهته الى الحقيقة اقرب من
جهة الآخر او يكون دليله راجحا على دليل الآخر او يكون احدهما اشهر استعمالا
من الآخر ز المجاز راجح على المشترك على مذهب الحق وقد تقدم ح ان يكون
كل واحد منهما قد اشتمل على الحقيقة الا ان حقيقة احدهما اشهر من حقيقة الآخر
فانها ارجح ط ان يكون احدهما قد اشتمل على لفظ موضوع في اللغة لمعنى والشارع
استعمله في ذلك المعنى والآخر قد اشتمل على لفظ قد وضعه الشارع لمعنى من غير
وضع اهل اللغة فالاول راجح لان الاصل موافقة الشرع للغة وهذا بخلاف
ما اذا كان اللفظ واحدا منفردا واستعمل في اللغة لمعنى وفي الشرع لآخر فان
المعهود من الشرع انه اذا اطلق اللفظ فانما يريد به معناه الذي وضعه هو
بازائه ى ان يكون احدهما موكدا والآخر غير موكد والاول اولى كقوله صلى الله

لاغزون

لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا يا ان يكونا دالين بجهة الاقتضا الا ان
العمل باحدهما في مدلوله ضرورة صدق المتكلم او لضرورة وقوع الملفوظ به عقلا والآخر
لضرورة وقوع الملفوظ به شرعا فالاول اولى فان الخلف في كلام الشارع ومخالفة
المعقول ممتنعان بخلاف المخالفة في المشروع يب ان يكونا دالين بجهة التنبيه و
الايما الا ان احدهما لو لم نقدر كون المذكور علة للحكم لكان ذكره عبثا وحشوا
فانه راجح على الايما ترتب فيه الحكم بفا التعقيب يج ان يكونا دالين بالمفهوم الا
ان احدهما دال بمفهوم المخالفة فالاول ارجح لانه متفق عليه بخلاف الآخر
وقد رجح بعضهم الثاني لان فائدة مفهوم الموافقة التاكيد وفائدة مفهوم المخالفة
شرع الحكم ابتدا ولا شك في ان هذا اولى من التاكيد يد ان يكون دلالة احدهما
من قبيل دلالات الاقتضا والآخر من قبيل دلالات الاشارة فالاول اولى
لترجحها بقصد المتكلم لها بخلاف الثاني يه ان يكون احدهما دالا بالاقتضا و
الآخر بالايما فالاول اولى لتوقف صدق المتكلم او مدلول منطوقه عليه بخلاف
الثاني يو ان يكون احدهما دالا بالاقتضا والآخر بالمفهوم فالاول اولى لوقوع
الاتفاق على دلالة الاقتضا ووقوع الخلاف في دلالة المفهوم يز ان يكون العمل
باحدهما تقتضي تخصيص العام والعمل بالآخر تقتضي تاويل الخاص فالاول اولى

لكثرة بخلاف الثاني يح الخاص ولو من وجه اولى من العام لان العمل بالخاص
غير مبطل للعام بل مخصص له والعمل بالعام مبطل للخاص بالكلية يط العام
الذي لم يدخله التخصيص اولى من العام المخصوص لوقوع الاتفاق على
التمسك بالاول بخلاف الثاني وكذلك المطلق والمقيد ك ان يكونا عامين
الا ان عموم احدهما من قبيل الشرط والجزاء والآخر من قبيل النكرة المنفية
وغيرها فالاول اولى لان الشرط كالعلة والحكم المعلل اولى من غير المعلل
كا ان يكون احدهما جمعا يفيد العموم او يكون قد اشتمل على من وما فانه راجح
على الجنس باللام لوقوع الاتفاق من القائلين بالعموم على افادة الاول للعموم او يكون
قد اشتمل على من وما فانه راجح على الجنس ووقوع الخلاف في الثاني كب ان يكون احدهما
اجماعا والآخر نصا فالاول اولى من الثاني لان الاجماع يؤمن فيه النسخ بخلاف
الثاني كج الاجماع راجح على ما بعده من القياس والاستصحاب والاستحسان
وغيرها من الادلة المظنونة قال المدلول الحظر على الاباحة وقيل بالعكس وعلى
الندب لان دفع المفاسد اهم وعلى الكراهية والوجوب على الندب والمثبت
على النافي كخبر بلال دخل البيت وصلى وقال اسامة دخل ولم يصل وقيل سواء والدال
على الموجب والموجب للطلاق والعتق لموافقة النفي وقد يعكس لموافقة التاسيس

والتكليفي

والتكليفي على الوضعي بالثواب وقد يعكس لموافقته والاخف على الاثقل
وقد يعكس اقول الترجيح العايد الى المدلول يقع من وجوه ا الحظر راجح على
الاباحة لقوله ص دع ما يريبك ولقوله ص ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب
الحرام الحلال ولان العمل بالحظر يوجب الاحتراز عن المضرة بخلاف الاباحة
هذا مذهب اكثر الاشاعرة واحمد والكرخي والرازي وبعض الامامية وذهب
ابو هاشم وعيسى بن ابان الى انهما متساويان فتساقطان وذهب آخرون
الى ان الاباحة ارجح لموافقتها الاصل ب الحظر راجح على الكراهية لما ذكرنا
في ترجيح الحظر على الاباحة د الوجوب راجح على الندب لان مع اعتقاد الوجوب
يتحرز المكلف من الترك المجوز معه الخطا في الندب ه المثبت راجح على النافي
وذلك كخبر بلال انه ص دخل البيت وصلى فيه فانه راجح على خبر اسامة انه دخل ولم
يصل لان المثبت قد اشتمل على امر يجوز ان يقع الغفلة عنه للنافي وايضا
النافي باق الاصل فيكون فايدته التاكيد والمثبت ناقل عنه فيكون فايدته ابتداء
الشرع فهو اولى وقيل ان النافي مساو للمثبت و ان يكون احدهما موجبا للحد
والآخر دارئا له فالدارئ اولى لان الخطاء في عدم العقوبة اولى من الخطاء
في تحققها ز ان يكون احدهما موجبا للطلاق او العتق والآخر مزيلا لهما

راجح على الندب لان دفع المفسدة اهم في نظر العقلا من جلب المصلحة لثبتها ح كخطره

فالاول راجح لموافقته النفي الاصل وقال آخرون بالعكس لان القول بترجيح
المزيل للطلاق والعتاق اقرب الى التأسيس من الموجب على موجبه ح ان يكون
احدهما تكليفيا والآخر وضعيا فالاول اولى لاشتماله على زيادة الثواب وقيل
بالعكس لان الخطاب التكليفي يشترط فيه فهم المخاطب وتمكنه من الفعل والوضعي
ليس كذلك فكان الوضعي اولى ط الاخف راجح على الاثقل لان الشريعة مبنية
على التخفيف وقيل بالعكس لان الشرع المطلوب منه مصلحة المكلفين والمصلحة في
التكليف بالاشق اتم قال الخارج ترجيح الموافق لدليل آخر او لاهل المدينة او
للخلفاء او للاعلم وترجحان احد دليلي التأويلين وبالتعرض للعلة والعام على
سبب خاص في السبب والعام عليه في غيره والخطاب شفاها مع العام كذلك والعام
لم يعمل في صورة على غيره وقيل بالعكس والعام بانه اشبه بالمقصود مثل وان تجمعوا
بين الاختين على او ما ملكت وبتفسير الراوي بفعله او قوله وبذكر السبب وبقرائن
بآخره كتأخر الاسلام او تاريخ مضيق او تشديد لتأخر التشديدات اقول
الترجيح بالنظر الى الخارج عن المنقول يقع من وجوه ا اذا كان احد الخبرين
موافقا لدليل آخر راجح على ما ليس كذلك ب ان يكون موافقا لاهل المدينة والآخر
ليس كذلك ج ان يكون موافقا للخلفاء والآخر ليس كذلك د ان يكون موافقا للاعلم

والآخر

والآخر ليس كذلك هـ ان يكونا مأولين الا ان تأويل احدهما دليله ارجح
من دليل تأويل الآخر فالاول اولى لانه اغلب على الظن و ان يكون احدهما
قد دل على الحكم والعلة والآخر على الحكم فقط فما يعرض فيه بالعلة اولى ز ان يكونا
عامين الا ان احدهما ورد على سبب خاص فالعام الوارد على السبب اولى
من العام مطلقا في صورة ما اذا تعارضا في السبب لان ترك الجواب مع الحاجة
مما تقتضي تأخر البيان عن وقت الحاجة والعام مطلقا اقوى دلالة من العام
بالسبب ح الخطاب اذا ورد على سبيل الاخبار كقوله تع ومن دخله كان
آمنا وورد الخطاب الآخر شفاها كقوله يا ايها الذين آمنوا فالخطاب الشفاهي
اولى من المطلق في حق من ورد الخطاب عليه والآخر اولى في حق الغائبين
لان الخطاب الشفاهي انما يعم من ليس بحاضر لدليل منفصل ط ان يكونا عامين
الا ان احدهما لم يعمل به في صورة متفق عليها والآخر قد عمل به في صورة متفق
عليها فالعمل بما لم يعمل به اولى لان العمل به لا يفضي الى تعطيل ما عمل به لكونه معمولا
به في صورة المتفق والعمل بما قد عمل به يفضي الى تعطيل الآخر لانه اذا عمل في
صورة المتفق والمختلف لزم تعطيل الآخر قطعا ولا شك في ان التأويل وقصر العام
على احد محتملاته اولى من تعطيل العام بالكلية وقيل بل العمل بما عمل به اولى لكونه

لكونه متفقاً على العمل به ولا شك في ان ذلك اعتبار زايد في العمل به يي ان يكون احدهما
آمس من الآخر في الحاجة وذلك بان يكون احدهما قد قصد به بيان الحكم المختلف
فيه اولى من الذي لم يقصد به ذلك مثاله قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فان
هذا قد ورد في بيان تحريم جمع بين الاختين فهو اولى من قوله او ما ملكت ايمانكم فانه
لم يقصد به تحريم جمع بين الاختين يا ان يكون احد الحديثين مقرونا بتفسير الراوي
اما بقوله او بفعله فانه راجح على ما ليس كذلك لان الراوي للخبر يكون اعرف بما رواه
يب ان يكون احد الحديثين قد ذكر فيه الراوي السبب في الرواية والآخر لم
يذكر السبب فالاول اولى لان اهتمامه بالرواية يكون اكثر من الآخر يج ان يكون
احد الحديثين قد اقترن به ما يدل على تأخره عن الآخر فانه اولى وذلك بان يكون
احد الراويين متاخر الاسلام عن الآخر فالغالب على الظن ان روايته عنه صلى الله عليه وسلم
كانت بعد اسلامه ورواية الآخر يحتمل ان يكون متقدمة على اسلام هذا وان يكون
متاخرة وكذلك اذا كانت رواية احدهما مؤرخة بتاريخ مضيق دون الآخر فاحتمال
تاخر الاول اكثر من الثاني وكذلك اذا كان احدهما يدل على التشديد والآخر
على التخفيف فالاول اولى لان التشديدات مؤخرة لانه صلى الله عليه وسلم انما شدد بعد ظهور
شوكته قال المعقولان قياسان او استدلالان فالاول اصله وفرعه ومدلوله وخارج

الاول

الاول القطع وبقوة دليله وبكونه لم ينسخ باتفاق وبانه على سنن القياس وبدليل
خاص على تعليله وبالقطع على العلة او بالظن الاغلب وبان مسلكها قطعي او اغلب
ظنا والسبر على المناسبة لتضمنه انتفاء المعارض وبرجح بطرق نفي الفارق في القياس
والوصف الحقيقي على غيره والثبوتي على العدمي والباعثة على الامارة والمنضبطة
على الظاهرة والمتحدة على خلافها والمطردة فقط على المنعكسة وبكونه جامعاً
للحكمة مانعاً لها على خلافه والمناسب على الشبه والضرورية الخمسة على غيرها والحاجية
على التحسينية والتكميلية من الخمسة على الحاجية والدينية على الاربعة وقيل بالعكس ثم
لمصلحة النفس ثم النسب ثم العقل ثم المال وبقوة موجب النقض من مانع او فوات
شرط على الضعف والاحتمال وبانتفاء المزاحم لها في الاصل وترجحها على مزاحمها
والمقتضية للنفي على الثبوت وقيل بالعكس وبقوة المناسبة والعامة في
المكلفين على الخاصة اقول لما فرغ من الترجيحات في الادلة المنقولة شرع
في الادلة المعقولة والدليل العقلي قسمان القياس والاستدلال اما
القياس فيشتمل على الاصل والفرع والمدلول والخارج اما الترجيح بالنظر
الى الاصل فيقع على وجوه ا ان يكون حكم احد الاصلين قطعياً وحكم
الآخر ظنيا فالاول اولى لان ما يتطرق اليه من الخلل اقل من الآخر ب

ان يكون حكم كل واحد من الاصلين ظنيا الا ان دليل احدهما اقوى من
دليل الآخر فدليله اقوى من الآخر ج ان يكون حكم احد الاصلين لم ينسخ
اتفاقا وحكم الآخر قد اختلف فى نسخه فالاول اولى لبعده عن الخلل د
ان يكون حكم احد الاصلين غير معدول به عن سنن القياس والآخر قد
عدل به عنه فالاول اولى لانه اقرب الى المعقول وموافقة الدليل ه ان
يكون حكم احدهما قد قام عليه دليل خاص على تعليله وجواز القياس عليه بخلاف
الآخر فالاول اولى لحصول الامن معه من الخطأ و ان يكون حكم احدهما
قد وقع الاتفاق على تعليله بخلاف الآخر فالاول اولى ز ان يكون الظن
بالعلية فى احدهما اغلب من ظن العلية فى الآخر فالاول اولى ح ان
يكون طريق احدى العلتين قطعيا بخلاف الآخر فالاول اولى ط ان يكون
احد الطريقين اغلب فى الظن من الاخرى ي ان يكون طريق علية احد
الاصلين السبر والتقسيم وطريق علية الآخر المناسبة فالاول اولى لان
طريق السبر والتقسيم تعرضا بانتفاء المعارض وذكر البيان المقتضى واما المناسبة
فليس فيها الا ذكر بيان المقتضى والحكم كما يتوقف على ثبوت المقتضى يتوقف
على انتفاء المعارض فكان القياس الاول اولى لاشتماله على ذكر كل العلة

بخلاف

بخلاف الثاني يا ان يكون نفي الفارق فى اصل احد القياسين مقطوعا به
وفى الآخر مظنونا فالاول اولى يب ان يكون العلة فى احد الاصلين
وصفا حقيقيا وفى الآخر تقديريا او حكما شرعيا فالاول اولى لوقوع الاتفاق
عليه بين القايسين بخلاف الثاني يج ان يكون الوصف فى احدهما ثبوتيا
والآخر عدميا فالاول اولى للاتفاق يد ان يكون العلة فى احدهما بمعنى
الباعث وفى الآخر بمعنى الامارة فالاول اولى يه ان يكون العلة فى احدهما
وصفا منضبطا والآخر وصفا ظاهرا فالاول اولى يو ان يكون العلة فى
احدهما واحدة والاخرى مركبة فالاول اولى يز العلة المطردة فقط اولى من
المنعكسة فقط لما مر من اشتراط الاطراد فى العلل دون الانعكاس يح
ان يكون علة احد القياسين وصفا جامعا للحكمة بانفرادها وعلة الآخر ليست
كذلك فالاول اولى يط ان يكون علة احدهما مناسبة وعلة الآخر شبهية فعلة
مناسبة اولى لزيادة غلبة الظن بها والسبب فى اولوية ما ذكرناه قلة
الخلاف فيه او عدمه عند القايسين بخلاف الآخر ك ان يكون المقصود
من احدى العلتين الامور الخمسة الضرورية والمقصود من الاخرى غيرها
فالاول اولى لزيادة المصلحة فيه ولاجله لم يخل عنه شريعة كا ان يكون المقصود

من احدى العلتين زيادة لحاجة والمقصود من الاخرى التحسين والتزيين
فالاول اولى لتعلق الحاجة بها كب ان يكون المقصود من احدى العلتين
التكميل للمصالح الضرورية والمقصود من الاخرى اصل الحاجة الزايدة
فالاول اولى وان كان تابعا والآخر اصليا لانه اعطى المكمل حكم الاصل الذى
يستند اليه فوجب في شرب قليل الخمر ما وجب في شرب كثيره كج ان يكون
مقصود احدى العلتين حفظ الدين من الامور الخمسة ومقصود الاخرى
احدى الاربع فالاول اولى لان ثمرته نيل السعادة الاخروية بخلاف
الآخر وقال آخرون بالعكس لان حفظ النفس التى هى الاصل اولى من
حفظ الدين الذى هو الفرع وايضا حفظ حق الله وحفظ النفس وحق
الله على المساهلة حفظ حق الآدمى فيكون الثانى اولى كد ان يكون
مقصود احدهما حفظ النفس والآخر حفظ النسب فالاول اولى لان
حفظ النسب انما قصد لاجل حفظ الولد حتى لا يختلط نسبه فيبقى ضايعا
لا مربى له فليس مطلوبا لذاته كه ان يكون المقصود من احديهما حفظ النسب
ومقصود الاخرى حفظ العقل فالاول اولى لكونه عايدا الى حفظ النفس
كو ان يكون المقصود من احديهما حفظ العقل ومقصود الاخرى حفظ المال

فالاول لان العقل

فالاول لان العقل مركب الامانة وملاك التكليف اولى كز ان يكون علة احد فالاول
الاصلين منقوضة قد ظهر فى صورة نقضها بما يمكن احالة النقض عليه اما من وجود
مانع او فوات شرط وعلة الاخرى منقوضة لم يظهر فى صورة نقضها بذلك فالاول
اولى لانها اغلب على الظن لان للخلاف فى ابطال العلة لا انتقاضها لا لذلك
كح ان يكون علة احد الاصلين ليس لها مزاحم فى الاصل بخلاف الاخرى
فالاول اولى لانها اغلب على الظن واقرب الى التعدية وبهذا ظهر ان ما يكون
رجحانها على مزاحمها اكثر اولى من الاخرى كط ان يكون علة احد القياسين
تقتضى الثبوت والاخرى تقتضى النفى فالنافية اولى لان مقتضاها ثابت على
تقدير رجحانها وتساويها لا ترجح يؤيد بالاصل وما يتم على تقديرين اكثر
وجودا مما يتم على تقدير واحد والاكثرية فى الوجود موجبة لغلبة الظن بالاولوية
وقيل بل المثبتة اولى لان مقتضاها حكم شرعى بخلاف النافية ل ان يكون
مناسبة احدى العلتين اكثر من مناسبة الاخرى فالاول اولى لانها افضى الى
المقصود لا ان يكون علة احد القياسين يتضمن مقصودا يعم جميع المكلفين ومقصود
الاخرى مقصور على بعضهم فالعامة اولى لعموم فايدتها لب الفرع يترجح بالمشاركة
فى عين الحكم وعين العلة على الثلثة وعن احدهما على الجنسين وعين العلة خاصة

وبالقطع بعلته ويكون الفرع بالنص جملة لا تفصيلا **اقول** الترجيحات العايدة الى الفرع
تقع من وجوه **ا** ان يكون الفرع في احد القياسين يشارك اصله في عين الحكم وعين العلة
والآخر مشاركه اصله في عين الحكم وجنس العلة او في جنس الحكم وعين العلة او في جنس
الحكم وجنس العلة فالاول اولى لانه اغلب على الظن في الاعتبار **ب** ان يكون
الفرع مشاركا للاصل في عين العلة وجنس الحكم او في عين الحكم وجنس العلة والآخر
مشاركا لاصله في جنس العلة وجنس الحكم فالاول اولى لما مر **ج** ان يكون الفرع
في احديهما قد شارك اصله في عين العلة وجنس الحكم والآخر شارك اصله في عين
الحكم وجنس العلة فالاول اولى **د** ان يكون ثبوت العلة في احد الفرعين مقطوعا به
وثبوتها في الآخر غير مقطوع فالاول اولى **ه** ان يكون الفرع داخلا تحت النص بالاجمال
لا بالتفصيل والآخر غير داخل في النص فالاول اولى وانما قيدنا بالاجمال
لانه لو دل عليه بالتفصيل لم يكن الحكم ثابتا في الفرع بالقياس بل بالنص **قال** المنقول
والمعقول يرجح الخاص بمنطوقه والخاص لا بمنطوقه درجات والترجيح فيه بحسب
ما يقع للناظر والعام مع القياس تقدم واما الحدود السمعية فترجح بالالفاظ الصريحة
على غيرها ويكون المعرف اعرف وبالذاتي على العرضي بعمومه على الآخر لفايدته وقيل
بالعكس للاتفاق عليه وبموافقة النقل السمعي او اللغوي او قربه وبرجحان كطريق

الكتاب

الكتاب وعمل المدينة او الخلفاء الاربعة او العلماء ولو واحد وتقرير حكم الحظر او حكم الشرع ودرء الحد
وترتب بان من الترجيحات في المركبات والحدود امور لا يحصر فيما ذكر ارشاد لذلك
اقول لما فرغ من الترجيحات في العقليات شرع في الترجيحات الواقعة بين المنقول والمعقول
وهي يقع على وجهين **ا** الخاص اذا دل بمنطوقه على الحكم فهو اولى من القياس لقلة تطرق
الخلل اليه بخلاف القياس واما اذا دل الخاص على الحكم لا بمنطوقه فله درجات منها ما هو
ضعيف جدا وما هو قوي جدا وبين هاتين المرتبتين درجات متفاوتة في القوة و
غير محصورة لا يمكن الاشارة اليها بل ذلك موكول الى الباحثين في احاد الصور **ب** النقل
العام تقدم على القياس الخاص لان العموم اصل والقياس فرع وقيل بالعكس لان العمل
بالعام تقتضي ابطال الخاص الذي هو القياس وليس كذلك في العكس وامكن الجمع
الدليلين كان اولى واما الترجيحات الواقعة في الحدود فيقع على وجوه والحدود اما
ان يكون عقلية او سمعية والنظر الآن انما هو اذا تعارض في الحدود العقلية بل في
الثاني **ا** اذا كان احد الحدين مشتملا على الفاظ ظاهرة دالة على المطلوب من غير تجوز
ولا اشتراك ولا نقل كان اولى من المخالف **ب** المعرف اذا كان اعرف من الآخر كان
التعريف به اولى وهذا التفاوت انما يقع في الرسوم **ج** التعريف بالذاتي اولى من
التعريف بالعرضي لان في الاول يحصل معرفة حقيقة المحدود بخلاف الثاني **د** اذا كان

اعمّ من الآخر كان اولى عندنا لانه يحصل مدلول الآخر وزيادة فهو اكثر فايدة قال آخرون بل الاخص اولى لان
مدلوله متفق عليه ومدلول الآخر من الزيادة مختلف فيه ه ان يكون احد الحديثين موافقاً للنقل الشرعي
والآخر غير موافق فالاول اولى لانه اغلب على الظن و ان يكون احدهما للوضع اللغوي بخلاف الآخر
او يكون اقرب الى الاستعمال من الآخر فهو اولى ز ان يكون طريق اكتساب احدهما ارجح من
طريق اكتساب الآخر فهو اولى لانه اغلب على الظن ح ان يكون احدهما قد ذهب الى العمل به
اهل المدينة او الخلفاء او العلماء ولو كان واحداً بخلاف الآخر فالاول اولى ط ان يكون احدهما
مقرراً لحكم الحظر والآخر للاباحة او يكون مقرراً للنفي والآخر للاثبات او يكون احدهما مشتمل
على درء الحد والآخر على ثبوته فالاول اولى لموافقته للاصل وقد تركب من هذه الترجيحات
الواقعة في المركبات وفي الحدود ترجيحات كثيرة لا ينحصر واصولها ما ذكرناه فهذا آخر ما
اردنا ايراده على هذا الكتاب والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيد المرسلين
محمد وآله الطيبين الطاهرين اجمعين تمت هذا اتم هذا الكتاب من تصنيفات العلامي
نهاية الفقهاي شيخ جمال الدين مطهر الحلي عليه الرحمة والرضوان من جليل الرحمن في
اصول الفقه وصلى الله على محمد وآله المعصومين اجمعين والحمد لله رب العالمين فقد
فرغ من هذه النسخة الشريفة في اشرف الاوقات يوم السبت قبل الظهر في غرة شهر المبارك
الرجب المرجب على يد عبد الضعيف النحيف الفقير المحتاج الى رحمة الله تعالى وشفاعة نبينا
محمد المصطفى وعلي المرتضى وائمة المعصومين
صلوات الله عليهم اجمعين